This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A
a39015 01813508 0b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817
LIBRARIES

1-86
91-94
87-90
95-240
(1-14)
241-end

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten

herausgegeben vom

Oberrabbiner **Dr. Z. Frankel,**
Director des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau.

Siebenzehnter Jahrgang.
1868.

Breslau.
Verlag der Schletter'schen Buchhandlung
(H. Skutsch).

DS
101
.M74
v.17

Aphorismen

vom Herausgeber.

„Gehest du durch Gewässer, ich bin mit dir, und durch Ströme, sie reissen dich nicht weg; du gehest durch Feuer und wirst nicht versehrt und durch Flammen und sie verzehren dich nicht". (Jes. 43, 2.) Diese Worte des gottbegeisterten Propheten, sie bilden Devise und Inhalt der langtausendjährigen Leidensgeschichte des jüdischen Volkes; es sprechen die Erfahrungen undenklicher Zeiten, Israel musste gehen durch wilde Gewässer und reissende Ströme, durch fressendes Feuer und tobende Flammen, und doch wurde es nicht weggeschwemmt und nicht aufgezehrt; und unsere Zeit fügt hinzu, es ist ihm vorbehalten, in neuer Kraft und neuer Lebensfülle zu erstehen. Dess wollen wir denn auch froh sein; und wie der jugendliche Mensch heiter das Leben auffasst und sich von dem Trüben in ihm mit leichtem Sinne abwendet, so soll mancher noch die Klarheit des politischen Horizonts trübende „schwarze Punkt" unserm durch die Erfüllung jener prophetischen Worte und der sie begleitenden ferneren Verheissung: „denn ich der Ewige dein Gott, ich der Heilige Israels bin dein Helfer" (das. 3.), gehobenen Bewusstsein nicht Eintrag thun. Wie laut spricht von dieser Erfüllung das vergangene Jahr! Es war ein Jahr der Befreiung, der Erlösung von den Ketten, die Reaction und verfinsternder Geist von Neuem für Confessionen und Völker schmieden:

man war daran, den alten feudalen Bau, an dem das Jahr 1848 mächtig gerüttelt, wieder herzustellen und ihm neue Grundlagen zu geben, deren eine die Wiederherstellung des kaum gesühnten Unrechts gegen die Juden und als welche treffliche Baumeister bewährten sich die Bach, Thun, Raumer, Westphalen und Genossen!

Ein gewaltiges, welterschütterndes Ereigniss hat der Geschichte, hat der gesammten gebildeten Menschheit eine neue Richtung gegeben; ein Ereigniss, in dem Gottes Hand unverkennbar, hat dem Vorhaben der finsteren Mächte Einhalt gethan und muthig erheben sich die Vorkämpfer des Rechts und siehet die dem Menschen als gottesähnlichem Wesen zukommende Freiheit siegesgewiss ihrer vollständigen Anerkennung entgegen. Lasst einen heidnischen Dichter sagen: „Was die Könige fehlen, büssen die Völker (Achiver.)“ wir nehmen, das Auge auf eine höhere Weltwaltung gerichtet, ganz Anderes wahr. Die Fehltritte, die Könige begehen, wandeln sich um in Wohl der Völker. Die Schlacht bei Sadowa, durch die verschlungenen Gänge der Politik wachgerufen, sie ist bezeichnet mit Strömen Menschenblutes, aber zugleich mit dem Zusammensturze eines, durch Jahrhunderte Völkern verderbenbringenden Systems; dem blutgedüngten Boden entspross Leben, aus ihm ein neues, in der Erkenntniss, dass der Wille der Völker einen wesentlichen Factor in der Regierung der Staaten bilde, sich verjüngendes Oesterreich. Und schon reifen die Früchte: die letzten Tage des verflossenen Jahres brachten die Veröffentlichung der Grundrechte, welche Gewährleistung voller Glaubensfreiheit, Unabhängigkeit der bürgerlichen und politischen Rechte vom Glaubensbekenntnisse, Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehren und andere im Geiste echten Constitutionalismus erfasste Gesetze verheissen. So ist der Jude durch Wogen und Flammen zur Freiheit gelangt, die, wie den vielen Völkern Oesterreichs, nun auch ihm aufgehet. Und ist doch ihre Verwirklichung am Juden ein Gewährsbrief für die gesammten Bewohner des jeweiligen Staates, sowie durch die lange Zeit, in der sie dem Juden entzogen war, die Völker mehr oder minder mit ihm unter

den schweren Fesseln des Feudalismus und der sich über ihren Köpfen erhebenden Kasten keuchten. Welche Verblendung! Der grosse Haufe jauchzte den Ketten zu, die den Juden geschmiedet wurden und erkannte nicht, dass mit jedem neuen Ringe er sich selbst einschnitt, jeder dem Juden auferlegte Druck die Handhabe war für den Druck seines Nackens durch Leibeigenschaft und Frohnden. Der Tag, wo wie milder Thau des Himmels Freiheit sich auf das Haupt des Juden herablässt, ist der Tag der Auferstehung für alle Völker; und als Israel durch Wogen und Flammen ging, blieben auch die Völker nicht unversehrt.

Preussens Politik hat im vorigen Jahre einen grossen Sieg davongetragen; ob sie auf Recht und Wahrheit basirte, hierüber ein Urtheil abzugeben ist nicht Sache des nicht im Diplomatenareopag sitzenden Laien, aber wie sie immer gewesen, die Völker haben sie nicht gebüsst. Viele tapfere Söhne Preussens sind gefallen, aber sie haben mit ihrem Blute eine grosse Errungenschaft besiegelt; nicht die Erweiterung des Ländergebietes — in Umfang und Grösse ist keineswegs die Wohlfahrt des Staates begründet — aber es schwinden mehr und mehr die Versuche, die Freiheit anzutasten; der opferwillige Tod so Vieler für das Vaterland reisst unwiderstehlich die Scheidewand nieder, die eine in den Anschauungen früherer Jahrhunderte wurzelnde Partei wieder aufzuführen versucht. Noch bleibt Manches zu erkämpfen, die Wissenschaft ist noch nicht frei, man verklausulirt sich noch nach Kräften gegen Anstellung eines Juden an Gymnasien und Schulen, und diese Praxis wird auch in die neu annectirten Länder hinübergetragen: in Wiesbaden wurde dieser Tage das Gesuch eines Juden um Anstellung als Lehrer der Naturwissenschaften an einem dortigen Gymnasium zurückgewiesen. Es bleibt noch zu erkämpfen, um die verheissene völlige Gleichstellung ohne Unterschied der Confession zur Wahrheit zu machen: in Preussen wird kein Jude zum Richteramt zugelassen. Doch wie der kräftige Körper die heterogenen, seine Entwickelung hindernden Bestandtheile abstösst, so weiset das sich stets mehr entfaltende Be-

wusstsein, dass der Staat nur in der ohne jede „Interpretation“ gehandhabten Ausführung seiner Grundgesetze seine eigentliche Basis habe, die Kunstdeutler zurück, die das Gedeihen der Freiheit verhindern wollten, und will das hohe Wächteramt über Gesetze und Recht nur Männern anvertraut wissen, die, von Recht und Wahrheit durchdrungen, Interpretation und Deuteleien mit tiefem Unwillen entgegentreten. Und hat das regenerirte Oesterreich den Aufschwung genommen, einen Juden in das zu bildende parlamentarische Ministerium berufen zu wollen — Winterstein, von dem als Minister des Handels vielfach die Rede war, ist jüdischer Confession — so wird doch wohl Preussen, das nun die Geschicke des gebildeten Deutschland leitet, nicht in solcher Ausschliessung fortfahren. Preussen, das Oesterreich nicht in Deutschland wegen des störenden Dualismus dulden wollte, kann es den Dualismus in seinem Innern zwischen den Rechten des Bürgers und Bürgers noch ferner pflegen? Den Juden, der durch Wogen und Flammen gegangen, verletzen derartige Beeinträchtigungen weniger als den Staat selbst und darum wird der Freiheitsdrang sie abstossen. Hat er doch so viele Auswüchse seit der kurzen Zeit jener Reiche erschütternden Schlacht ausgerodet!

Es ist die Grenzscheide zwischen Land und Land, Stadt und Stadt gefallen: der Norddeutsche hat im ganzen Gebiete des norddeutschen Bundes eine Heimath, eine Saat, die aus jenem, auch mit dem Blute jüdischer Kämpfer getränkten Boden aufging. Hatte doch selbst Sachsen, das lange mit einer Constitution Preussen vorausgeeilt war, es bis auf die neueste Zeit nicht über sich vermocht, dem nichtsächsischen Deutschen unbedingt eine heimathliche Stätte zu öffnen; noch im Jahre 1863 wies der Stadtrath zu Bautzen das Gesuch eines preussischen Juden um Niederlassung zurück. Und Mecklenburg, das Treibhaus feudalistischen Uebermuthes und Willkür, welche Absonderung waltete daselbst zwischen Ritter und Bauer, Bürger und Juden, mit welcher Sorgfalt wurden die alten Schranken aufrecht erhalten und Bauer und Jude mit übermüthigem Fusse getreten! Da fing nach alten verbrieften Urkunden,

an denen bis auf unsere Tage festgehalten wurde, das Recht des Menschen beim Adel und beziehungsweise beim Bürger an und kaum Jahrhunderte hätten diese Vorrechte zu vernichten vermocht. Der norddeutsche Reichstag hat begonnen, diesem Deutschlands Ehre verunglimpfenden Zustande ein Ziel zu setzen: er hat die Freizügigkeit erklärt, und es kann nicht mehr von dem über Nacht in Weimar, Rostock und anderen Städten Mecklenburgs weilenden Juden ein Kopfgeld verlangt werden; dass auch die anderen Schranken fallen werden verbürgt die zu neuem Leben erwachte Freiheit.

Wie Kasten- und Ständewirthschaft auf den Juden drückten, hiervon gibt neben Mecklenburg Holstein ein Zeugniss. Diese Blätter haben mehrfach berichtet von den Verhandlungen der holsteinischen Ständeversammlung und wie die Scheel-Plessen, Reventlow u. A. den wohlwollenden Absichten des Königs von Dänemark entgegentraten; und noch eindringlicher sprechen folgende schlichte Worte der jüdischen Gemeinde zu Kiel, die in einem Rundschreiben zu Beiträgen zum Aufbau einer Synagoge auffordert: „Wie es sämmtlichen Gemeinden bekannt ist, existirte die Kieler israelitische Gemeinde bisher in Armuth und (war) lange Jahre allen erdenklichen Bedrükkungen ausgesetzt . . . . . Die Schranken, durch die verschiedenen Regierungen gesetzt, sind nunmehr gefallen, doch ist uns nichts geblieben als Armuth!“ — Der deutsche Jude hat eine dornenvolle Bahn durschritten: Deutschland hat Freiheit erlangt und die Dornbahn des Juden ist beendet.

Ein Tag bildet mitunter durch eine grosse sich in ihm vollendende Thatsache die Grenzscheide zwischen einer in ihm sich abwickelnden und einer neu entstehenden Geschichtsperiode; ein Tag bringt zuweilen durch einen grossen Vorgang Entscheidung über die Geschicke auch nicht an diesem Vorgange mitwirkender, sondern ihm fernstehender Völker. Die Schlacht bei Sadowa ist epochemachend auch in der Geschichte Ungarns, das in deren Folge seine Rechte wieder errungen und sich nun anschickt, den Begriff Freiheit nach seinem eigentlichen

Inhalt aufzufassen. Der Ungar war nie von Fanatismus und Glaubenshass beherrscht, in seinem Lande ging der Jude nicht durch Wogen und Flammen; aber es lebte in ihm ein Nationalstolz, der ihn mit Geringschätzung auf den, der nicht seines Stammes, herabsehen liess, und wie in früherer Zeit und dem heutigen Mecklenburg der Mensch erst mit dem Ritter und dem Bürger begann, so begann dem Magyaren die Menschheit erst mit dem Magyarenthum. Die Nationalität der Ungarn war in den letzten Jahren bedroht; sie machten die grösste Anstrengung, ihre nationale Freiheit zu behaupten, Europa blickte mit Spannung auf diesen Kampf, nahm aber mit Bedauern wahr, dass er nicht der Freiheit sondern ausschliesslich der Nationalität galt: die ungarischen Kammern gingen über die sogenannte Emancipation der Juden gewöhnlich zur Tagesordnung über. Ungarn hat nun seinen langjährigen Kampf mit Erfolg ausgefochten und es hat in ihm, auch Freiheit errungen: das Ministerium legte in den letzten Monaten den Kammern einen Gesetzentwurf über die völlige Gleichstellung der Juden vor, das Unterhaus nahm ihn einstimmig, das Haus der Magnaten mit an Einstimmigkeit grenzender Majorität (sechszig gegen vier Stimmen) an.

Mancher verstimmende Misston tönt aus den Donaufürstenthümern und aus Serbien herüber. Ueber die Vorgänge in Serbien berichteten die in diesen Blättern ausführlich mitgetheilten Aktenstücke, die zugleich das Tröstliche brachten, die Erkenntniss, die Sache der Juden sei nicht ausschliesslich die seinige allein, sondern die der Menschheit, verbreite sich immer mehr und es müsse im Namen der Humanität für dieselbe eingetreten werden. Namentlich hat die Grossbritanische Regierung diese Erkenntniss an den Tag gelegt und ihrer energischen Verwendung ist es wohl zu verdanken, dass seit einiger Zeit die düsteren Klagen aus Serbien schweigen. Um desto ergreifender hallen sie aus Rumänien wieder: dort scheint der Fanatismus des Mittelalters, gepaart mit der es kennzeichnenden Rohheit, wieder zu erwachen. Wird doch dieser Fanatismus absichtlich von einer Partei aufgestachelt!

Der Rumäne ist, wie glaubwürdig berichtet wird, vollständig verkommen: der Serbe stehet wohl auch auf einer sehr niederen Stufe der Civilisation und es liegt sein Eintritt in die Reihe der gebildeten Völker um so mehr in weiter Ferne, als der ihn kennzeichnende tückische Charakter einen Seelenadel, diese Grundbedingung wahrer Bildung, nicht aufkommen lässt; doch ist ihm eine gewisse Frische nicht abzusprechen, er behauptete eingeschlossen in seinen Bergen lange seine Unabhängigkeit und es reichen noch Erinnerungen an ihn heran, die ihn mit stolzem Nationalgefühle erfüllen. Der Rumäne gehört zu den abgelebten Völkern, noch hat er in der Staatengeschichte ein Denkmal sich nicht gesetzt und schon hat er sich überlebt, ist ein stumpfsinniger, kraftloser Greis: von der einen Seite Bojaren, die des Landes Mark aussaugen, um es in zügellosem Luxus zu vergeuden, von der anderen in den tiefsten physischen und moralischen Sumpf versunkene Leibeigene, so zeigte es Rumänien bis auf die jüngste Zeit; welcher Sinn für Freiheit ist in einem solchen Volke zu suchen? Doch die Bratiano und Genossen, verzehrt von brennender Begier nach hohen Stellen, wissen die unteren Schichten für Freiheit, wie sie vom grossen Haufen verstanden, zu entflammen, sie versprechen ihnen den Besitz der Wohlhabenden und gewinnen die Gunst des Pöbels, der in ihnen wahrhafte Volksfreunde erblickt; und gegen wen wird zuerst aufgewiegelt? Gegen die Juden! Der Name Bratiano ist zu geringwiegend, als dass die Geschichte ihn brandmarken sollte; sie wird nur mit Bedauern erzählen, dass unter der Regierung eines deutschen Fürstensohnes ein rumänischer Minister durch Gesetz die Volksleidenschaften gegen die Juden aufstachelte, ein Prinz aus dem Hohenzollern'schen Hause trotz der wohlwollendsten Absichten solchem menschen- und regierungsschänderischen Treiben nicht Einhalt zu thun vermochte und vergebens bei diesem verkommenen Volke einen Anhalt für seine wohlwollenden Absichten suchte. Einen Lichtpunkt bietet das nun vollendete Jahr in dieser grausen Finsterniss. Der hochbejahrte, fast an der äussersten Grenze des mensch-

lichen Lebens stehende Montefiore begab sich nach Rumänien, um das traurige Schicksal seiner Glaubensgenossen zu lindern; doch auch an diesen Lichtstrahl knüpft sich nicht das „es werde Licht“: was vermögen die Bestrebungen eines Edlen gegen den cocytischen Sumpf niederer Leidenschaften? — Es darf ohne prophetischen Blick die Zeit als nicht fern bezeichnet werden, in welcher Rumäniens nebelhafte Nationalität sich in Nichts auflösen wird: und der Jude hat doch so viele ihn verfolgende Völker überlebt!

„Die Juden sollen erhalten werden, um Zeugniss für die Kirche abzulegen“, dieses war der Wahlspruch der Päpste: sie sollen nicht ganz vernichtet werden, um durch das auf sie gehäufte Elend für die Wahrheit der Kirche zu zeugen, an der sie sich schwer versündigt. Wirft man einen Blick auf die Vorgänge der neueren Zeit und zumeist auf die des letzten Jahres, so drängt sich der Gedanke auf, die Kirche legt Zeugniss für die Wahrheit des Judenthums ab. Dass die Juden durch Flammen und reissende Ströme gehen mussten, dass über sie verhängt wurde, was Menschen gegen Menschen an Grausamkeit und Härte, an Zurücksetzung und Verachtung, an Ausstossung und Lieblosigkeit je zu ersinnen vermochten, es war das Werk der Vertreter der Kirche, die je strenger ihr kirchlicher Sinn, desto feindseliger ihre Gesinnung gegen die Juden. Die Behauptung, „das Christenthum sei Grundlage der Veredelung und des Fortschritts der menschlichen Gesellschaft“, ist, wenn wie mit Recht die Vertreter einer Religion als deren Ausdruck zu betrachten sind, vielfach anzufechten. Sagt doch die Geschichte, dass die Veredelung und der Fortschritt der neueren Gesellschaft erst seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften datiren; spricht doch laut das ganze Mittelalter, in welchem die Kirche herrschte und es ausschliesslich beherrschte, dass sie zur Milderung der Rohheit und zur Vermenschlichung ihrer Anhänger wenig beigetragen, durch sie die Menschheit keine Fortschritte zur Selbst-

veredelung gemacht! Und bleiben wir bei der Gegenwart stehen, so genügt, auf das Land hinzuweisen, auf das sich gegenwärtig so viele Blicke richten, auf Abyssinien. Lejean, der französische Consul daselbst, nennt in der Révue des deux Mondes Abyssinien die Oase des Christenthums in Afrika, da es in diesem Welttheile das einzige Reich, in welchem das Christenthum sich aus alter Zeit erhalten; und hat es zur Veredelung seiner Bewohner beigetragen? Hier hat die Wissenschaft keinen Einfluss geübt und war hier das Feld für die ausschliessliche Entfaltung der Wirksamkeit der Kirche; hören wir nun die Berichte Stüpel's, Heuglin's und anderer Reisenden über die Verworfenheit und grenzenlose moralische Versunkenheit der Bewohner dieses Reiches, auf die die Kirche keine andere Einwirkung hervorgebracht zu haben scheint, als sie mit düsterem Fanatismus und Unduldsamkeit zu erfüllen. Doch eine Jahresschau will nicht polemisiren und wir kehren zu dem uns Naheliegenden zurück. Der Jude wurde durch die Kirche unterdrückt und doch wurde er nicht erdrückt; durch seine Erniedrigung und Verkommenheit sollte er Zeugniss ablegen für die Kirche, und doch verkam er nicht, blieb stark und ungebeugt in dem Elend von aussen, bewahrte in den unerhörtesten Leiden eine seltene Geistesfrische und Geisteslebendigkeit. Denn ihn begeisterte und hob seine Lehre, die nicht nur Kraft zum Ertragen der Leiden gab, sondern ihn mit der noch höheren Stärke erfüllte, sich über die Leiden zu erheben, ihn nicht nur mit der Passivität des Märtyrerthums, sondern mit der Frische des Geistes erfüllte, in dem drohenden Untergang von aussen den tiefsinnigsten Forschungen obzuliegen. So trat nun das Gegentheil des von der Kirche beabsichtigten Zweckes ein, sie legte durch ihre über die Juden verhängten Leiden Zeugniss für die Wahrheit des Judenthums ab; und die neuere Zeit, wie laut spricht sie, dass das innere Leben des Juden ungebrochen war und er mit Stolz auf seine Verfolger herabsehen konnte: der Jude ragt nun hervor auf jedem Gebiete des Wissens, nimmt eine würdige Stellung ein im politischen und socialen Leben: er hat sich frisch erhalten,

ging er auch durch Wogen und Flammen, denn ihn beschirmte seine Lehre, für deren Wahrheit die Verfolgungen Zeugniss ablegen.

Ein die weitesten Kreise aufregender Vorgang des beendigten Jahres, der wie es scheint noch längere Zeit eine brennende Frage der Zeit bilden wird, fordert zu einem Einblick in die Weise der Vertretung des Judenthums auf und legt ebenfalls Zeugniss für dasselbe ab. Das Judenthum wurde seit undenklicher Zeit nicht durch Priester, sondern durch Lehrer vertreten, Wissen und untadelhafter Wandel gaben die Anwartschaft. Und worin bestand die Vertretung? Die Lehrer besassen nicht geistliche Macht, solche wurde ihnen nicht eingeräumt, auch strebten sie nicht nach ihr; sie bildeten ferner nicht eine Hierarchie, einen gegliederten Stand, das Judenthum kennt nicht Würdenträger, nicht höhere und niedere religiöse Functionäre, jeder Lehrer war selbstständig und unabhängig; auch sassen sie nicht in Pfründen und reichem Einkommen, das Judenthum hat die Sorge für das leibliche Gedeihen seiner Lehrer nicht übernommen. Liess doch der Begriff Lehrer, wie er im Judenthum als Vertreter des Glaubens aufgefasst wurde, den Gedanken an Würdenträger, geistliche Macht, Pfründen u. dergl. nicht aufkommen! Wer durch gründliches Studium der Lehre die Befähigung zur Belehrung erworben hatte, lehrte, gab Auskunft über an ihn gerichtete religiöse Fragen: der Lehrer war durch Wissen und durch Vertrauen der sich an ihn Wendenden getragen. Es gab also nicht Stand, auch der Privatmann, so sich diese zwei Bedingungen an ihm erfüllten, war Volkslehrer; in früherer Zeit begegnete man sogar Handwerkern als solchen, und selbst als vom 16. Jahrhunderte ab Gemeinderabbiner erstanden, gingen die Lehrer neben ihnen her, war dem Privatgelehrten nicht das Recht der Belehrung entzogen und das Volk wendete sich noch ferner häufig an ihn. Und diese Lehrer, denen weder Macht noch reiche Einkünfte winkten, die sogar nicht selten mit dem bittersten

Mangel kämpften und wo es galt, für den Glauben zu dulden, stets an der Spitze standen, sie begeisterten sich an der Lehre und trugen diese Begeisterung auf das Volk über; ihr Lohn war die Befriedigung, die das Wissen gibt und das Bewusstsein, für den Glauben zu wirken. Sie wendeten sich nicht an das Gefühl der Schwachen und Frauen, sie suchten nicht in geheime Verhältnisse einzudringen, um sich zu Herren der Gewissen zu machen, sie strebten überhaupt nicht darnach, die Menge an sich zu ziehen: die Menge fühlte sich zu ihnen hingezogen, war für sie durch die Weise ihrer Vertretung ihres Glaubens mit Vertrauen und Hochachtung erfüllt und und suchte gern Belehrung aus ihrem Munde. So hatte das Judenthum seinen Schwerpunkt in sich, sein göttlicher Gehalt begeisterte zur Belehrung und die Belehrung zu empfangen: „gehest du durch Flammen fürchte nichts, ich bin mit dir!“

Und was stellt dieser Vertretung des Judenthums der Europa aufregende Vorgang des vollendeten Jahres gegenüber? Die von dem höchsten Vertreter der Kirche ausgesprochene Behauptung, seine geistliche Macht sei bedrohet, so die mit ihr verbundene weltliche Macht aufgehoben wird. Und für diese Behauptung sind Ströme Menschenblutes vergossen worden, für die Erhaltung dieser weltlichen Macht werden Krieger angeworben, für sie wird zu Spenden von allen Seiten aufgefordert und bilden kriegerische Waffen und blutiges Eisen mit die Basis der Kirche. Dem Judenthum unbegreiflich! Das Bestehen des Bekenntnisses in äusserer Macht begründet? Der Glaube durch weltliche Macht gehalten? Das Judenthum, dem nicht nur weltliche Macht unbekannt, sondern das auch kein Verständniss für „geistliche“ Macht hat, das Judenthum, das zu jeder Zeit in sich seinen Halt suchte und fand, es darf mit Recht sagen: „die Kirche legt Zeugniss von seiner Wahrheit ab“!

Das scheidende Jahr hat in Oesterreich die völlige Gleichstellung der Juden gebracht, die auch in Deutsch-

land sich in naher Zukunft vollführen wird. Wo der Staat sich von der Kirche emancipirt hat, ist diese Gleichstellung eine in sich berechtigte, durch kein irgend erdenkbares Argument abzuweisende Forderung; und es muss auch die Kirche in ihrem eigenen Interesse die Unterdrückung der Juden zurückweisen, da, wie die Erfahrungen der Jahrhunderte lehren, jeder ungerechte Akt gegen den Juden nur zur Glorification des Judenthums beiträgt. — Aber ob seine Lehre, deren Quellen auch noch so gelehrten nichtjüdischen Forschern unzugänglich sind, nicht dem Staate Schädliches enthalten? Es hat diese Frage eigentliche Staatsmänner nie beunruhigt; die Juden haben sich stets als friedliche Bürger erwiesen und die neuere Zeit berichtet, dass sie ihre Anhänglichkeit an das Vaterland mit ihrem Blute auf verschiedenen Schlachtfeldern besiegelten. — Richten wir nun das Auge auf das Wesentliche dieser Lehre. Schon dass sie ihren Vertretern weder weltliche noch geistliche Macht einräumt, ist wie ein beredter Zeuge ihrer Anspruchslosigkeit so auch eine Bürgschaft, dass sie ihrem Wesen nach nicht eine Pflanzstätte des Hasses und der Abstossung sei: ist es doch nur die priesterliche Macht und die durch sie hervorgerufene Ueberhebung, die zur Unduldsamkeit führten und das im Munde getragene Bekenntniss der Liebe in Verfolgung Andersglaubender umprägten. — Diese Lehre beansprucht ferner nicht das Monopol des Himmels, sie will nicht, dass der Weg zur Seligkeit nur durch ihre Pforten gehe: „die Frommen aller Völker haben Theil an dem jenseitigen Leben“ ist ihr Spruch (Talmud Synhedrin 105), sie anerkennt die Göttlichkeit des Menschen, zu welcher Confession er gehöre. — Sie will sich ferner Niemandem weder durch Gewalt noch durch Ueberredung aufdrängen, sie sucht ihren Halt in der Ueberzeugung ihrer Bekenner und nicht in der Ausbreitung ihres Reiches, Proselytenmacherei liegt ihr ferne. „Wer in das Judenthum eintreten will, lehrt sie, dem muss vorgestellt werden, dass das Judenthum schwere Verpflichtungen auflege, dass mit ihm vielfache Entbehrungen und herbe Erfahrungen sich verbinden; und nur wer dann noch auf der Aufnahme

bestehet, dem ist der Eintritt zu eröffnen" (Talmud Jebamot 47). — Sie gestattet endlich die Lehr- und Meinungsfreiheit im weitesten Umfange. Selbst als noch der jüdische Staat sich der Selbstständigkeit erfreute und die Lehre die Basis seines Bestehens abgab, erlitt nicht der Gedanke, die Meinung Beschränkung. „Lehrte Jemand in seiner Stadt, was den gesammten Gelehrten als Irrthum erschien, so ging man hinauf nach Jerusalem und erholte sich Bescheid bei den dortigen gelehrten Höfen, bis der Gegenstand an das grosse Synhedrin (den obersten Gerichtshof für Religiöses und Rechtliches) gelangte Und wenn selbst seinem Ausspruch der den Irrthum Lehrende sich nicht fügte, blieb er unangefochten, es sei denn, dass er das Volk zum Handeln nach seiner Irrlehre aufforderte" (Talmud Synhedrin 96). Welche Mahnung an viele Zeloten unserer Zeit!

„Das Judenthum ist eine Wahrheit", so sagt es seine Lehre und sprechen seine Schicksale. Es brechen ihm bessere Tage an und auch die letzten Nebel werden schwinden: die Wahrheit führt zum Siege.

Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältniss zur jüdischen Exegese.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese.

Von Dr D. Gerson.

Zu den hervorragenden Denkmälern der wissenschaftlichen Bestrebungen der syrischen Kirchenväter auf dem Gebiete der alttestamentlichen Exegese gehören unstreitig die Commentarien des Ephraem Syrus. Eine nähere Untersuchung über dieselben, zunächst über die zum Pentateuch, dürfte daher, abgesehen von den Resultaten, die auch für die moderne Exegese nutzbar sein könnten, das geschichtliche Interesse gewähren, dass sie die damalige Auffassung des A. T. an dem bedeutendsten der syrischen christlichen Exegeten nachweist. Hierbei wird es aber

unerlässlich sein, zur genaueren Würdigung seiner Leistungen auf den Zustand Rücksicht zu nehmen, in welchem sich die Exegese in der damaligen Zeit überhaupt befand.

Schon der Gegenstand, mit dem es die christliche sowohl wie die jüdische Schriftforschung zu thun hatte, brachte es oft mit sich, dass die an sich verschiedenen Richtungen der Exegeten — so weit es unbeschadet ihrer besonderen hermeneutischen Richtung geschehen konnte — auf einem neutralen Boden, wo es ihnen um die allgemeinen, ethischen Wahrheiten der Bibel zu thun war, sich begegneten. Indem die Exegese des Alterthums vor Allem diese letzteren dem Leser zum klaren Verständniss zu bringen suchte, trat die wissenschaftliche Erforschung des Textes zurück, und daher konnte es geschehen, dass die christliche Exegese in die von der jüdischen längst betretene Bahn einlenkte und jenes fertige Product der frei schaffenden Phantasie aufnahm, das als Schrifterklärung im weitesten Sinne (Hagada) einen wesentlichen Bestandttheil der jüdischen Exegese ausmachte. Die phantastische Ausschmückung biblischer Erzählungen, die Verherrlichung biblischer Personen durch die Sage, boten also den nächsten Berührungspunkt dar. Wenn z. B. die jüdische Sage das Manna in der Wüste als wahre Himmelskost schilderte, die jeden Geschmack befriedigt und jedem Alter mundete[1]), oder den Tod des Jesajas mit dichterischer Freiheit lebhat ausschmückte (Jebam. 49b), so lag hierbei die bestimmte Tendenz zu Grunde, durch die Grösse des Wunders das Vertrauen auf den Gott der Väter zu erhöhen, oder den gottbegeisterten Propheten und Herrn der biblischen Geschichte zu verherrlichen und den Gottlosen (Manasse) zu verdammen. Diese unverfänglichen weiteren Ausführungen waren nun den christlichen Erklärern willkommene Ergänzungen, welche

---

[1]) Sap. Sal. 16, 20: *καὶ ἕτοιμον ἄρτον αὐτοῖς ἀπ' οὐρανοῦ ἔπεμψας ἀπονοπάτως, πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα καὶ πρὸς πᾶσαν ἁρμόνιον γεῦσιν*; cf. Exod. R. c. 25: בחורים היו טועמין טעם דבש תינוקות טעם שמן; cf. Sifri zu Num. 11, 9 § 89: לג' לשד והו לשון נוטריקון דבר אחד משמש לשונות לישה שבע דבש, cf. Joma 75a. Dass dieser Abschnitt ein Lieblingsthema der Leherendisten war, sieht man aus Mechilta Wajasa c. 4: וכבר היו ר' טרפון ור' ישמעאל חקנים יושבין ועוסקין בפרשה ימי.

sie — vielleicht oft ohne sich des jüdischen Ursprunges derselben bewusst zu sein — weiter überlieferten. So schildert denn Ephraem Syrus (gest. 378 als Diakonus von Edessa) die Wunderkraft des Manna mit denselben Farben wie die Talmudisten[1]), und die lawinenartig anwachsende Jesaiassage dringt in den christlichen und selbst muslimischen Kreis ein[2]).

Allein nicht blos in dem Aufnehmen eines fertigen Productes, auch in der Anwendung gewisser Interpretationsregeln (z. B. des Notarikon[3]) zeigt sich der Einfluss der jüdischen Exegese auf die Kirchenväter. Diese Interpretationsmethode konnte um so leichter in christliche Kreise Eingang finden, da sie einen bequemen Anhaltspunkt zu jeder noch so kühnen exegetischen Spielerei darbot. Auf diese Weise deutet z. B. Irenaeus die Anfangsbuchstaben des Wortes Jesus (ישו) = Herr, Himmel, Erde[4]), und Augustinus zerlegt das Wort Adam (*Ἀδάμ*) in die Anfangsbuchstaben der Wörter *ἀνατολή*, *δύσις*, *ἄρκτος* und *μεσημβρία*, wodurch er zu dem mit der jüdischen Erklärung zusammentreffenden Resultate gelangt, dass der erste Mensch aus der Materie aller Himmelsgegenden geschaffen worden sei[5]).

Erwägt man also den Umstand, dass die christliche Exegese des A. T. überhaupt eine Tochter der jüdischen Schriftauslegung ist, so wird es nicht befremden, auch bei Ephraem eine gewisse Verwandtschaft mit dem Midrasch wahrzunehmen, deren Tragweite im Einzelnen nachzuweisen ein wichtiges Moment für die Geschichte der Exegese bilden muss. Es konnte jedoch nicht fehlen, dass durch den Einfluss dieses midraschischen Elementes die Bestrebungen der Kirchenväter von der eigentlich wissenschaftlichen Erforschung der Bibel abgelenkt wurden, und das um so mehr, da in der christlichen Exegese sich frühzeitig der

---

[1]) Opp. ed. Bened. I, 218 C: ܘܐܡܪ: ܕܗܘܐ ܠܡܣܡܣܢܘܬܐ ܘܠܡܥܠܬܗ ܐܝܟ
ܠܡܛܥܡܬܐ ܕܢܦܫ ܟܠܗܘܢ ܕܡܢܐ ܕܪܓܝܓ ܠܗ ܢܦܫܗ ܡܢ ܡܢܐ ܗܘܐ; cf. 256 D.

[2]) Gesenius Jesajas II S. 12 ff.

[3]) Notarikon findet sich schon in der Mischnah Sabbath 104b, in späteren talmudischen Schriften öfter, ibid. 55b, 105a, cf. Sifri l c.

[4]) S. Rosenmueller hist. interpr. in eccl. christ. II p. 192 n. 9.

[5]) S. Frankel, Vorstudien zur Septuag. S. 185 und Tanchuma Pekuda: נטלו מארבע רוחות העולם וכו׳.

von Philo in seiner ganzen Schärfe ausgesprochene Grundsatz Geltung verschafft hatte, dass die Bibel durchweg auch noch einen tieferen, durch Inspiration erschliessbaren Sinn enthalte, dass jeder überflüssige Buchstabe, jeder ungenaue Ausdruck, jede Zahl, jeder Eigenname u. s. w. nicht anders als allegorisch aufzufassen sei[1]). Von dieser Grundanschauung aus gelangten die Verehrer und Nachfolger Philo's zu jener abgeschmackten allegorischen Exegese, welche zum grossen Theil die biblische Wissenschaft beherrscht hat, bis mit dem Wiederaufleben der Wissenschaften die Bibelexegese sich der jüdischen Forschungen des M.-A. bemächtigte[2]). Die einfachsten Erzählungen, die genauesten gesetzlichen Bestimmungen sollten nun auch — oder ausschliesslich — einen allegorischen, auf die Mysterien der christlichen Glaubenslehre bezüglichen Sinn enthalten, und diesen zu ermitteln, wurde nun Zweck der Exegese, mit welcher sich demgemäss Polemik gegen Juden und Judenthum verband! Je mehr es aber den Kirchenschriftstellern darum zu thun war, im Judenthume eine Vorstufe des Christenthums und den engen Zusammenhang beider aufzuzeigen, desto mehr mussten sie auf die jüdische Erklärung des A. T. eingehen, um die Gegner von ihrem eigenen Standpunkte aus anzugreifen und die christliche Auffassung gegen die jüdische zu stützen. Und wenn es für den heutigen Leser dieser polemischen oder exegetischen Werke unzweifelhaft hervortritt, dass die Juden in Bezug auf Kenntniss und richtiges Verständniss des Urtextes ihren Gegnern bei Weitem überlegen waren[3]), so waren die Kirchenväter selbst

---

[1]) Ueber die Exegese Philo's s. Frankel: Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung (Progr. zur Eröffnung des jüd.-theol. Seminars) S. 25 ff. und vor. Jahrg.: Ueber die Ethik Philo's f.

[2]) Vergl. z. B. über Justinus M. Rosenmueller l. l. p. 192, über Clemens Al. ib. p. 220 und 228 und über die kaum nennenswerthen, durchaus unselbständigen Leistungen der christl. Exegeten der folgenden Jahrhh. bis tief in's M.-A Meyer: Geschichte der Schrifterklärung, Bd. I S. 57 ff.

[3]) So wird jeder unbefangene Bibelforscher Gen. 1, 26 „Wir wollen Menschen machen" eher mit den Talmudisten nach biblischem Sprachgebrauch gleichsam als Selbstaufforderung zu dem grossen

sich dessen so sehr bewusst, dass sie aus ihrer Unkenntniss oft gar keinen Hehl machten und sich auf mündliche Mittheilung der Juden beriefen[1]). Bei diesen aber waren Sprachkenntniss und traditionelle Erklärung der Bibel Beschäftigung und Besitz jedes Tironen. Die ängstlichste Sorgfalt überwachte den überlieferten Text und Synagoge und Lehrhaus verbreiteten das Verständniss desselben in die verschiedensten Kreise[2]). So befremdend es daher scheinen mag, so steht es doch durch die unzweideutigsten eigenen Zeugnisse fest, dass gerade die bedeutendsten unter den christlichen Exegeten, Origenes und Hieronymus, nicht nur ihre Kenntniss des hebräischen Textes, sondern meist auch dessen Erklärung jüdischen Lehrern verdankten[3]). Und lässt sich auch bei anderen christlichen Schriftstellern, wie Justinus, Clemens, Eusebius und A. kein solcher directer Verkehr mit Juden nachweisen, so hat nichts destoweniger die Beurtheilung ihrer exegetischen Leistungen auf den jüdischen Einfluss Rücksicht zu nehmen und denselben mit in den Kreis der Untersuchung zu ziehen[4]). Indessen mögen für das Verhältniss der christlichen Exegese zur jüdischen einstweilen die gegebenen Andeutungen genügen.

Werke auffassen (v. Gen. R. c. 8 נעשה אדם במי נמלך ר' אמי אמר בלבו נמלך), als ihren Gegnern Justinus M., Tertullian und Ephr. Syr. (p. 18 D) beistimmen, die hier das Mysterium der Trinität angedeutet finden (v. Rosenmueller l. l. II, 54 sq. und Knobel Genesis S. 17). Ebenso hat die moderne Exegese sich beim 52. Cap. des Jesajas für die Auffassung entschieden, die schon von Origines als die eines gelehrten Juden mitgetheilt wird, welcher „den Knecht Gottes" als gleich dem israelitischen Volke im Exile erklärte (s. Gesenius Jesajas III, 165).

[1]) V. Hieron. adv. Rufinum I, 3: Origenes et Clemens et Eusebius atque alii complures, quando de scripturis aliqua disputant et volunt approbare quod dicunt, sic solent scribere: referebat mihi Hebraeus, et audivi ab Hebraeo, et Hebraeorum ista sententia est.

[2]) Vergl. über diese exegetischen Vorträge Zunz Gottesdienstl. Vortr. 324 und 333.

[3]) S. Grätz, Gesch. der Juden IV, 279 und 459 (2. Aufl 250 und 379 f.).

[4]) Einige Parallelen aus Kirchenvätern und Midraschim hat zuerst Dr. Graetz in dieser Monatsschrift Band 3 S. 311 ff. mitgetheilt; über Eusebius s. z. B. die zu Jes. 7, 8 gegebene Erklärung in Gesenius

Dieser Gesichtspunkt ist aber zumal bei dem vorliegenden Versuche über Ephraem Syrus von besonderer Wichtigkeit. Denn in Syrien und Mesopotamien, wo im 4. Jahrhundert die wissenschaftlichen Bestrebungen der Juden in den zahlreichen Gelehrtenschulen ihren Höhepunkt erreicht hatten, waren die Bedingungen für einen derartigen Verkehr mehr als irgendwo gegeben. Den Christen in Syrien wurde durch die enge Verwandtschaft ihres Dialectes mit der damaligen Volkssprache der Juden der Gedankenaustausch wesentlich erleichtert. Andererseits waren die Letzteren selbst mit der syrischen Sprache so sehr vertraut, dass sie dieselbe sogar als Mittel zur Herleitung einer gesetzlichen Bestimmung (Halacha) anwendeten. Wo nämlich der hebräische Ausdruck der Schrift keinen Anhaltspunkt zur Begründung derselben darbot, zog man das gleichklingende syrische Wort zu Rathe, so dass z. B. Exod. 12, 4 וְחָכְסוֹ עַל הַשֶּׂה (ihr sollt zählen) durch die Analogie des syrischen ܟܟܣ (schlachtet) die Norm begründete: „Ihr sollt beim Schlachten schon die Zahl der am Pascha Mitbetheiligten bestimmen[1]). Ebenso wurde die syrische Sprache im Allgemeinen wegen der in der Bibel vorkommenden Chaldäismen, die geradezu mit Syriasmen identificirt wurden, von den Talmudisten hochgestellt und empfohlen[2]). Es liegt daher an sich schon nahe, ebenso wie bei anderen Kirchenvätern, namentlich bei Hieronymus, auch in den Commentarien Ephraems, die eben den syrischen Text zur Grundlage hatten (vergl. weiter), das Vorkommen jüdischer, traditioneller Erklärungen vorauszusetzen und seine Bekanntschaft

---

Jesajas a. l.; über Hieronymus s. Rahmer: Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieron. Th. I. Quaest. in Gen., Fortsetzung Monatsschr. 1866 S. 216—224, 460 470 und 1867 S. 103—108.

[1]) V. Pesachim 61a: תכסו רבי אומר לשון סורסי הוא כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה במכסת נפשות אין מכסת; cf. Mechilta Bo c. 4: אלא מנין ... תכסו על השה רבי יאשיה אומר לשון סורסי הוא זה וכי; cf. Jon. b. Us. a. l. תיכסון (ihr sollt schlachten).

[2]) V. Gen. R. c. 74: אל יהי לשון סורסי קל בעיניך שבתורה בנביאים ובכתובים מציעו שהקב"ה חלק לו כבוד; cf. J. Sotah c. VIII in . , J. Megillah c. 1, 11; Baba Kama 83a; Sotah 49b.

mit denselben auf den Verkehr mit Juden zurückzuführen[1]), die mit der syrischen Sprache vertraut und im Besitze der syr. Bibelübersetzung waren[2]). Wenn ferner Ephraem der hermeneutischen und exegetischen Richtung seiner Vorgänger Theodor von Heraclea, Eusebius von Emisa und Diodorus von Tarsus sich anschloss, die von der allegorisirenden Manier der Alexandriner sich abwandten und den Weg der historisch-grammatischen Interpretation einschlugen: so wird sich demnach das als Resultat herausstellen, dass gerade wie bei den Alexandrinern und den syrischen Exegeten des 2. Jahrh. (Theophilus und Tatian), die von der LXX ausgingen, der Einfluss Philo's sich geltend macht und zur Allegorie hinleitet[3]), so bei dem nach allgemeinem Urtheile weitaus bedeutendsten syrischen Exegeten die Entlehnung aus der dem Allegorisiren abholden jüdisch-babylonischen Exegese. Denn nur aus dieser kann er die Traditionen geschöpft haben, die in der Pesch. entweder gar nicht oder nur durch ein umschreibendes oder hinzugefügtes Wort kurz angedeutet waren[4]). Wenn er gleichwohl nirgends ausdrücklich diese Quelle angiebt, sondern nur ganz allgemein sagt: „Einige" oder „einige Erklärer" sagen, so darf dies in Betreff der Juden um so weniger befremden, da er auch sonst, wo er

---

[1]) Cf. C. v. Lengerke de Ephr. Syri arte hermeneutica p. 17: „verisimillimum esse debet, Ephraemum maximam suae rerum scientiae et eruditionis partem in Judaeorum consuetudine sibi comparasse"; cf. ibid. p. 20 und 204.

[2]) V. Perles: Meletemata Peschitthoniana Diss. inaug. Vratisl. 1859 p. 24.

[3]) V. Rosenmueller l. l. I. p. 198 sqq.

[4]) Derartige Stellen sollen, soweit sie bei Ephr. in Betracht kommen, im Verlaufe näher besprochen werden. Die Frage, ob die Pesch. einen Juden oder Christen zum Verfasser habe, wird von Bleek (Einl. ins A. T. 1865 S. 108 und 800) dahin erledigt, dass „christliche Theologen der Syr. Kirche aus dem Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh." sie verfasst haben; jedoch kann durch dieses apodictische Urtheil wenigstens in Bezug auf den Pentateuch die bereits von R. Simon (hist. crit. du V. T. p. 274) ausgesprochene und von Perles l. l. gründlich nachgewiesene Ansicht, dass der Pentat. von Juden im 1. Jahrh. nach übl. Zeitr. übersetzt worden, nicht erschüttert worden.

die Ansicht der Allegoristen (p. 6) oder der Häretiker (p. 13) anführt, keinen Namen nennt. Unterlässt er es doch selbst, den Theopilus v. Antiochien zu nennen, wo er offenbar auf seine Ansicht hinzielt. Dieser hatte nämlich die drei Tage, die der Schöpfung des Lichtes vorhergingen, typisch als Bilder der Trias Gott, Logos und Weisheit aufgefasst[1]), welche Erklärung von Ephraem mit den Worten „durch das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, brachte die Erde Alles hervor, wie Einige sagen, in der Trinität" (ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ) nur leise angedeutet wird[2]). Oder, um noch ein zweites Beispiel anzuführen, warum sagt er so ganz allgemein, Einige hätten Gen. 1, 2 in den Worten רוּחַ אֱלֹהִים den heiligen Geist angedeutet gefunden[3]) und nennt keinen dieser Erklärer?

Wenn also Ephr. es im Allgemeinen verabsäumt, die Quellen, welche er benutzt hat, anzugeben, so kann man es von vornherein als ausgemacht gelten lassen, dass er Erklärungen, für welche sich nur in der midraschischen Literatur die Quelle nachweisen lässt, von Juden aufgenommen hat, die im 4. Jahrh. zahlreich in Antiochien, Edessa und Nisibis lebten[4]). Denn, dass er mit ihnen verkehrt haben muss, ersieht man aus den Stellen, wo er entweder ausdrücklich (II 469 A) oder stillschweigend gegen sie polemisirt (v. I 108 A, 178 F, 257 A, 378 E, 483 E, 523 E). Es kommt nun darauf an, festzustellen, wie weit sich der Einfluss dieser jüdischen Exegese auf Ephr. erstreckt, und in welcher Weise er den Anforderungen der historisch-grammatischen Interpretation gerecht zu werden sucht.

Dass er ebensowenig ausschliesslich und wahrhaft wissenschaftlich oder grammatisch zu exegesiren bemüht war, als er sich ganz der christologischen oder allegorischen Schriftausle-

---

1) Ad Antolycum II, 15: *τύποι εἰσὶ τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ παὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ.*

2) V. opp. I, 10 B: ܒܗܘܢ ܡܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܐܢܫܝܢ ܕܐܬܒܪܝ (ܢܘܗܪܐ) ܒܝ ܙܒܢ ܐܦܩܬ ܐܪܥܐ ܟܠ ܡܕܡ ܗܐ ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ ܕܝ ܗܘ ܗܘܐ ܘܢܘܗܪܐ ܒܗܘܦܟܗ ܕܒܪܝܬܐ.

3) V. opp. I, 9 B: ܐܢܫܝܢ ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܩܘܕܫܐ ܚܙܘ.

4) V. J. Berachoth III: מעשה באחד שעמד לקרות בתורה בנציבין; cf. Synh. 32b: ··· אחר ר"יב"ל בנציבין; cf. Pesachim 3b, Kidduschin 10b.

gung anschloss, die seit Origenes in der christlichen Kirche herrschend war, ist in der Anlage seiner Commentarien zum Pentateuch ziemlich deutlich ausgesprochen. Er wollte zunächst die pentateuchischen Schriften in der Fassung wiedergeben, dass der Leser sie verstehe, über die göttlichen Wahrheiten derselben belehrt werde und über unklare oder unvollständige Berichte der Bibel Aufschluss erhalte. Er hatte also auch das homiletische und paränetische Interesse im Auge. Ausdrücklich bemerkt er, dass er diese Commentarien nur auf Bitten einiger Freunde verfasst habe (I p. 1), denen er nicht hatte widerstehen können. Während er demgemäss, seinem Zwecke entsprechend, einige Capp. nur kurz wiedergiebt oder ganz übergeht (z. B. Gen. 31—38, Exod. 25—40, Levit. 4—8, 12—14, 15—18), erzählt er andere ausführlich und flicht eigene Reflexionen und Bemerkungen ein, z. B. über die Vorzüge des ersten Menschen (22 C), über die Schlange, die er als Personification des Satan auffasst (27 E), über Thamar (90 sq.) u. a. m. Bisweilen legt er den biblischen Personen Reden in den Mund, oder redet sie selbst an und dergl.[1]). Vorzüglich verweilt er bei der Genesis und besonders bei den ersten Capp., nicht bloss, weil er für dieselben in seinen früher verfassten Reden wichtige Vorarbeiten hätte (p. 1), sondern auch, weil sie für die religiöse Belehrung des Lesers reichen Stoff darboten. So zeigt er z. B. in der Geschichte der Patriarchen das besondere Walten der göttlichen Vorsehung, die sich den Frommen aller Zeiten durch Zeichen und Wunder offenbart (56 B, 77 E, 87 B, 92 D, 99 B, 218 C). Ebenso lässt er besonders in der Lebensgeschichte der Patriarchen und Patriarchinnen die reine Gottesverehrung derselben und ihren Kampf gegen das Götzenthum hervortreten, z. B. rechtfertigt er Rahel wegen des Diebstahls der Götzen damit, dass sie hierdurch lediglich ihrem Vater den Gegenstand der Verehrung

---

[1]) Thamar erbittet von Gott ein Zeichen (90 C), dessen Gewährung und Bestätigung vollständig durchgeführt wird (ibid.). Der von Joseph seinen Brüdern nachgeschickte Diener hält denselben eine lange Rede (99 E), die Frau des Potiphar erzählt diesem nachträglich den wahren Sachverhalt (93 C, cf. Gen. R. c. 87), der Mutter Mosis legt Ephr. ein längeres Gebet in den Mund (197 B) u. dgl.

entziehen wollte (86 B, cf. Gen. R. c. 74)[1]. Im Grossen und Ganzen jedoch neigt er sich mehr zur sachlichen, als zur allegorischen Exegese hin, wenn er auch von der fast rationalistischen Nüchternheit eines Theodor v. Mopsuesta (gest. 451) weit entfernt ist. Namentlich bleibt er im Commentar zur Genesis streng bei der Sache und fügt nur an verhältnissmässig wenigen Stellen christologische Deutungen und Bemerkungen hinzu (z. B. Cp. 38 p. 89 sqq., c. 49, 10 ff. p. 108 und sonst, besonders häufig in den Scholien p. 149 F, 150 B, 172 B)[2]. Aber gerade dieser Mangel an einem entschiedenen exegetischen Prinzip liess für

---

[1]) Ebenso erklärt er Gen. 35, 4, um die Söhne Jakobs von dem Vorwurfe zu befreien, sie hätten Götzen oder zum Götzendienst bestimmte Gegenstände bei sich gehabt: „Die Götzen, die ihr als Beute von Sichem mitgenommen habt und die Ringe, die an ihren (scil. der Götzen) Ohren waren“ (88 E) cf. Jonathan a. l. דִּדְבָרוּ מִן טַעֲוַת שְׁכֶם und die Erklärung des Bechor Schorr, mitgetheilt von Geiger DMGZ. 1861. S. 157.

[2]) Neben diesem fortlaufenden Commentare finden sich nämlich noch Scholien von Ephr. zur Genesis (p. 116—194), in denen dieselben Texte meist allegorisch erklärt werden. Da nun diese Art der Exegese in den Comm. zu den übrigen pentateuchischen Büchern öfter wiederkehrt und kein Grund vorliegt, die Echtheit aller dieser mit dem Namen Ephraems bezeichneten Scholien zu bezweifeln, so hat die Annahme Vieles für sich, dass in denselben — vermischt mit den Scholien des Jacob v. Edessa — Fragmente eines anderen Commentars von späterer Abfassungszeit oder einer anderen Edition aus der Hand Ephraems vorliegen (cf. Assem. B. O. II, 129 und Pohlmann S. Ephr. Syri textus in Codd. Vat. Mscr. fasc. I p. 21). Zu Exod. haben wir nicht ebenfalls Stücke aus einem zweiten Commentar (wie Arnold in Herzog's R. E. IV, 89 annimmt), sondern eine durchaus unkritische Zusammenstellung aus zwei verschiedenen Handschriften, die von den Herausgebern oft mit unverzeihlicher Nachlässigkeit neben einander abgedruckt wurden. So ist p. 228 B ein Scholion zu Exod. 20, 21, das p 221 F hätte folgen müssen, ebenso ist 223 D—235 zu Exod. 21, 39 und 30, 18, 22 nicht am gehörigen Platze; 268 E zu Num. 20, 33 wäre nach p. 262 E einzufügen, endlich ist p. 149 E, 152 F, 157 D, 158 C, 161 E und 177 F der Name Ephr. vom Herausgeber willkührlich den Scholien vorgesetzt worden; cf. Pohlmann l. l. fasc. II p. 23 sqq.

die Aufnahme auch der jüdischen Exegese freien Spielraum, so dass die verschiedenen Bestandtheile derselben bald neben einer allegorischen, bald neben einer rein sprachlichen Erklärung ihren Platz finden konnten. Je weniger er ferner einen specifisch wissenschaftlichen Zweck verfolgte, desto mehr nahmen seine Commentarien nach Art der nichtkanonischen Apokryphen (z B. das Buch Henoch und das Buch der Jubiläen) und der jüdischen Hagadas die Form der Erzählung an, wobei an die Schriftstellen eine freie Exegese oder Sage oder auch Homilie und Paränese angereiht wurde.

Wenden wir uns nun nach dieser allgemeinen Charakteristik zur näheren Vergleichung der Exegese Ephraems mit dem Midrasch, zunächst mit Berücksichtigung seiner Commentarien zum Pentateuch.

I. Hagada als biblische Sage bei Ephraem Syrus.

Die Hagada, inwiefern sie als freie Schrifterklärung sich zunächst einen belehrenden, ethischen Zweck setzte, liebte es bekanntlich, die Erläuterung der Schrift durch Sagen oder Erzählungen zu bereichern, die den Inhalt derselben amplificiren und verdeutlichen. Diese Sagenbildung, die vor dem Zeitalter der Apokryphen ihren Anfang nimmt und bei den Juden nichts als eine anspruchslose, homiletische Anwendung des Schriftverses war, die neben der biblischen Erzählung und deren einfacher Auslegung einherging[1]), trat nun frühzeitig aus dem ursprünglichen Kreise heraus und wurde als fertiges Product in fremde Literaturgebiete aufgenommen. Die Apokryphen und das N. T., die Kirchenväter und der Koran nahmen biblische Erzählung und Sage, geschichtliche Thatsache und Legende ohne kritische Unterscheidung auf, bereicherten den vorhandenen Sagenschatz

---

[1]) Cf. Sabbath 63a, Jebam. 24a: אין מקרא יוצא מידי פשוטו וכו׳ und über den Unterschied von פשט (einfache Exegese) und דרוש (freie Deutung) Zunz l. l. 323 ff. Die freie Auslegung wird entschieden dem Wortsinne entgegengesetzt und sogar als unkritisch bezeichnet Mechilta Wajassa c. 1: ושם נסהו שם נשא לו גדולה דברי רבי יהושע אמר לו רבי אליעזר המודעי והלא גדולה אינה תלויה אלא בשין וכאן לא כתיב אלא בסמך הא מה ת״ל ושם נסהו שם נסה המקום את ישראל.

mit neuen Zuthaten und verwertheten ihn ihrerseits zur religiösen Belehrung[1]). So enthalten denn auch Ephraems Comm. derartige

---

[1]) Näher auf diesen Gegenstand einzugehen ist hier nicht der Ort, daher mögen einige Belegstellen genügen. Der Tod des Henoch (Gen. 5, 24) wird als Entrücktwerden zu Gott gefasst von Jes. Sir. 49, 14 und Hebr. 11, 5; Ephr. lässt ihn und Elia in's Paradies versetzt werden I, 47 E, cf. 324 E und II, 477 E. (Ueber die Fortbildung der Henochsage vgl. Geiger's Urschr. S. 198). — Sap. Sal. 10, 20 *διὰ τοῦτο δίκαιοι ἐσκύλευσαν ἀσεβεῖς* wird klarer durch die Parallele aus Exod. R. c. 24: קרע לכם את הים ושקע את המצריים בים ותתן לכם כספם וזהבם וכל מה שהיה על סוסיהם וכו׳. — Dass in der allegorischen Auffassung des Manna und des Wüstenbrunnens I. Cor. 10, 3, 4 eine Anspielung auf die hagadische Erklärung liegt, bemerkt auch v. Lengerke l. l. p. 28. — 2. Tim. 3, 8 *Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς* (*ἀντέστησαν Μωϋσεῖ*) sind dieselben, die auch Menachoth 85a und Jonathan zu Exod. 1, 15 (עַמְרָם וְיוֹכֶבֶד) als Rathgeber Pharaos und natürliche Gegner Mosis dargestellt werden. — Ueber den Koran vgl. Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? S. 95 ff und Weil. Biblische Legenden. — Als Beispiel muslimischer Begründung eines Dogmas durch die Bibel vgl. Abulfarag bei Pococke Specim. Hist. Arab. p. 7: وَقَدِ ٱدَّعَى عُلَمَاءُ ٱلْاِسْلَامِيِّينَ وُرُودَ ذِكْرِهِ فِي كُتُبِ ٱللَّهِ ٱلْمُنْزَلَةِ أَمَّا فِي ٱلتَّوْرَاةِ فَفِي آيَةٍ جَاءَ ٱللَّهُ مِنْ سِينَا وَأَشْرَفَ مِنْ سَاعِيرَ وَٱسْتَعْلَنَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ قَالُوا هَذِهِ إِشَارَاتٌ إِلَى نُزُولِ ٱلتَّوْرَاةِ عَلَى مُوسَى وَٱلْاِنْجِيلِ عَلَى عِيسَى وَٱلْقُرْآنِ عَلَى مُحَمَّدٍ (Die muslimischen Gelehrten berufen sich auf Quellen der Erwähnung Muhammeds in den geoffenbarten Schriften. In der Thora nämlich in dem V. (Deut. 33, 2): „Gott kommt vom Sinai, kommt herab vom Seir und offenbart sich vom Berge Paran" sagen sie, sei eine Hindeutung auf die Offenbarung der Thora durch Moses, des Evangeliums durch Jesus und des Korans durch Muhammed.) Vollständiger, wenn auch in ganz anderer Weise, ist die Deutung dieses Verses durchgeführt in Sifri zu Deut. 33 § 343: ויאמר ד" מסיני בא כשנגלה הקב"ה ליתן תורה לעמו ישראל לא בלשון א׳ נגלה אלא בד׳ לשונות . ויאמר ד" מסיני בא זה לשון עברית וזרח משעיר למו זה לשון רומי הופיע מהר פרן זה לשון ערבי ואתא מרבבות קודש זה לשון ארמית.

hagadische (sagenhafte) Elemente, die, wenn sie auch bisweilen als selbständige Fortbildung betrachtet werden und in seinem reichen poetischen Gemüthe ihre Quelle haben können, doch oft so scharf ausgeprägt auftreten, dass man auf ganz directe Entlehnung von Juden zu schliessen berechtigt ist. Wenn z. B. Ephraem in poetischer Wendung vom Paradiese sagt: „es lag auf der höchsten Höhe“ (23 C) und: „nur seinen Fuss bespülte der Sintfluth höchste Woge“ (opp. III 563 B), so findet sich ein Analogon hierfür bei den Talmudisten, nach deren Ansicht die Sintfluth nicht nach Palästina, dem Lande des Paradieses, drang[1]), und bei den Samaritanern, welche behaupten, dass der Berg Garisim von den Wassern der Sintfluth nicht überschwemmt wurde[2]), ohne dass man gerade genöthigt ist, eine gegenseitige Entlehnung anzunehmen. Allein, wenn man auch bei diesen und ähnlichen Wendungen die Uebereinstimmung Ephraems mit dem Midrasch für eine zufällige, nicht durch jüdische Quellen bedingte halten wollte, so sind doch Sagen, wie sie Ephraem von Kain, Malkizedek, Abraham und Hur mittheilt, zu speciell und stimmen zu auffallend mit den jüdischen überein, als dass diese Uebereinstimmung bloss zufällig sein könnte.

Die Hagada fand in dem Ausspruche Lemechs Gen. 4, 23: כִּי אִישׁ הָרַגְתִּי לְפִצְעִי keinen anderen als Kain, der, indem er von jenem umgebracht wurde, gemäss der göttlichen Verheissung erst nach sieben Geschlechtern seine Strafe fand (v. Gen. 4, 15: שִׁבְעָתַיִם יֻקָּם; Onk. a. l.: לְשַׁבְעָא דָרִין יִתְפְּרַע מִנֵּה). Diese Erklärung theilt nun auch Ephr. mit (45 B): ܐ̈ܢܫܝܢ ܡܣܒܪܝܢ ܕܒܫܒܥܐ ܫܪ̈ܒܢ ܐܬܦܪܥ ܩܐܝܢ. „Andere glauben, dass Kain nach 7 Geschlechtern bestraft wurde“; cf. Gen. R. c. 23: קין הרג ונתלה לו ז׳ דורות. Das siebente Geschlecht (von Adam) war aber Lemech und dieser tödtete den Kain (44 B). Unter den jüdischen Quellen hat zwar diesen letzteren Zug erst der Jalkut; allein, wer den Geist dieses compilatorischen Werkes kennt, wird zugeben, dass

[1]) V. Sebachim 113b: לא ירד מבול לארץ ישראל; cf. Pirke di R. Elieser c. 23.

[2]) V. Gen. R. c. 32: אמר ליה שמריי לר׳ יתחן ... לא טף הדין טורא במוי דמבולא.

das Alter der Sage wohl noch über das 4. Jahrhundert hinausreicht; denn schon Onkelos deutet sie in ihren Grundzügen an (Gen. 4, 15) und Hieronymus erwähnt sie als bekannte jüdische Tradition (s. Rahmer l. l. 18 ff.). Ephr. theilt nun noch eine weitere Fortbildung derselben mit. Lemech war nicht bloss der Mörder Kains, er tödtete auch einen seiner Söhne (46 D: ܩܛܠܗ ܗܘ ܠܩܐܝܢ ܘܠܒܪܗ mit Bezug auf וְיֶלֶד לְחַבֻּרָתִי). Wie hängt aber dieser Zug der Sage mit der früheren zusammen? Die Erzählung im Jalkut c. 38 giebt darüber Aufschluss. Der blinde Lemech geht, geführt von seinem Sohne Tubalkain, auf die Jagd; der Knabe erblickt den Kain, hält ihn für ein wildes Thier und heisst seinen Vater den Bogen spannen und ihn erlegen. Als nun Lemech gewahr wird, dass er den Kain getödtet habe, bringt er vor Schmerz auch seinen Sohn Tubalkain um.

Auf eine andere Sage, die Malkizedek mit Sem identificirt, hat auch v. Lengerke schon aufmerksam gemacht (l. l. p. 24), und in der That gehört sie zu den verbreitetsten des biblischen Sagenkreises. Der Talmud führt sie auf einen Autor des 2. Jahrh. n. d. übl. Zeitr. zurück[1]), und von dieser Zeit an erwähnen sie nicht bloss die Midraschim (Gen. R. c. 44 und 56, Lev. R. c. 25, Abot d. R. Nathan c. 2, Pirke d. R. El. c. 8 und 27) und die Paraphrasen des Jon. und Jerusch., sondern auch christliche Schriftsteller, wie Hieronymus (Quaest. in Gen. opp. ed. Frf. t. III p. 137 D), Epiphanius (adv. haer. XXXV, 6) und Ephraem. Die Sage knüpfte nämlich an die poetische Auffassung des Ausdrucks Gen. 3, 21 כְּתֹנֶת עוֹר = כתנות אור an[2]), wonach der erste Mensch

---

[1]) V. Nedarim 32b: אמר ר׳ זכריה משום רבי ישמעאל ביקש הק״ב״ה להוציא כהונה משם שנא׳ והוא כהן לאל עליון; cf. Synhedrin 108b, vrgl. auch Jos. Ant. I, 10, 2 und B. J. 6, 10.

[2]) Gen R. 21: בתורתו של ר׳ מאיר מצאו כתוב כתנות אור אלו בגדי אדם הראשון. Ob diese Rolle des R. Meir, die auch Gen. R. c. 9 citirt wird, eine Thorarolle war, die derartige Randglossen enthielt, oder eine selbständige Hagadasammlung, ist schwer zu entscheiden. Dass übrigens die Hagada keineswegs eine Textesemendation beabsichtigte, ergiebt sich aus den unzähligen Stellen, wo dieses freie Verfahren der Buchstaben-Vertauschung oder -Umstellung angewendet wird. Es wird dadurch lediglich eine Sentenz gleichsam an das Schriftwort angeknüpft, wobei der gewöhnliche Ausdruck ist: אל תקרי · · · אלא · · ·.

gleichsam mit einem von Gott ausstrahlenden Lichtglanze bekleidet war, — eine Wendung übrigens, der wir auch bei Ephr. begegnen; denn auch er rühmt den göttlichen Lichtglanz Adams, dessen Strahlen die Thiere wie die Israeliten das strahlende Antlitz Mosis nicht ertragen konnten (27 C) und das himmlische Gewand (ܠܒܫܐ ܫܡܝܢܝܬܐ), das Eva auch nach dem Genusse von der verbotenen Frucht nicht einbüsste (26 F, 31 F, cf. II, 218 D). Nun liess die Sage den von Gott mit jeglicher Vollkommenheit ausgestatteten Adam auch das himmlische Gewand des Hohenpriesters von Gott empfangen, das von diesem auf Seth, Methusalah und Sem forterbte, womit offenbar nichts Anderes ausgedrückt werden sollte, als dass der reine Gottesglaube sich ungetrübt bei einem Stamme des Menschengeschlechtes erhalten habe. cf. Ephr. opp. I p. 2 und 115 B und Num. R. c. 4: אדם הראשון היה בכורו של עולם ··· ולבש בגדי כהונה גדולה שנאמר ויעש ד" אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם ... כיון שמת אדם מסרן לשת שת מסרן למתושלח כיון שמת מתושלח מסרן לנח נח מסרן לשם וכו'. War aber dieser Sem (Malkizedek) Hoherpriester, der auf dem Berge Moria opferte[1]), so konnte man ihn auch, da er Abraham noch um 35 Jahre überlebte, (vgl. Beer, Leben Abr. S. 143) der Rebekkah in Kindesnöthen das göttliche Urtheil verkünden lassen; vide opp. I, 61 E, F und ibid. 79 D: ܗܘܐ ܕܝܢ ܡܠܟܝܙܕܩ ܫܡ ܗܘ . ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܠܟܐ ܡܛܠ ܪܒܘܬܗ ܕܪܫ ܫܪܒܬܐ ܐܪܒܥܝܢܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ . ܘܟܘܡܪܐ ܠܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܝ ܐܒܘܗܝ ܒܝܘܒܠܐ ܩܒܠܗ ܗܘܐ . ܗܘ ܕܝܢ ܗܘܐ ܠܐ ܗܘܐ ܒܫܘܒܚܐ ܒܪܘܚܐ ܠܝܘܡܝ ܐܒܪܗܡ . . . ܐܠܐ ܐܦ ܒܪܘܚܐ ܠܝܥܩܘܒ ܘܥܣܘ ܒܢܝ ܒܪܗ ܕܐܒܪܗܡ ܘܡܢܗ ܗܘ ܐܙܠ ܪܘܚܐ ܠܡܫܐܠ. „Dieser Malkizedek ist Sem, der König war wegen seiner Würde, da er das Oberhaupt von 14 Stämmen war, und Priester war er, weil er von seinem Vater Noah (das Priesterthum) als Erbe empfangen hatte. Auch lebte er nicht bloss bis zu den Tagen Abrahams, sondern auch bis zu Jakob und Esau, den Enkeln

---

[1]) V. opp. I p. 171 B; cf. Pirke di R. El. c. 31: הוא המזבח (scil. auf d. Berge Moria) שהיה אדם הראשון מקריב בו מקודם ··· הוא המזבח שהקריבו בו נח ובניו.

Abrahams und ihn ging Rebekkah fragen"; cf. Gen. R. c. 63: ותלך לדרוש את ד" ... לא הלכה אלא למדרשו של שם ועבר [2]).

Einen unendlich reichen Stoff zur Behandlung fand die freie Hagada besonders in dem Leben Abrahams, dessen inniger Glaube an ein höchstes Wesen und erhabene Seelenstärke der Sage zur Erdichtung so mancher schönen Erzählung Gelegenheit darbot. Auch Ephr. theilt von diesem Patriarchen eine Sage mit, die in ähnlicher Weise wie der Midrasch seine reine Gotteserkenntniss und seinen Kampf gegen das Götzenthum verherrlicht (p. 156 D). Zur Zeit des Therach verehrten die Chaldäer den Götzen Kainan (ܩܝܢܢ)[2]), dem sie auch einen Tempel erbaut hatten. Als nun wegen dieses sündhaften Götzendienstes eine Heuschreckenplage ihre Felder heimsucht, schickt Therach seinen Sohn Abraham hinaus, damit er die Heuschrecken vertreibe. Abraham fleht zu Gott und die Heuschrecken verschwinden. Zurückgekehrt bittet er den Vater, vom Götzendienste abzulassen und den wahren Gott anzuerkennen, allein der alte Therach achtet auf diese Ermahnung nicht. Daher legt Abraham Feuer in den Tempel, um ihn sammt dem Götzen zu verbrennen. Da eilt Haran herbei, um wenigstens den letzteren zu retten, aber er wird von den Flammen ergriffen und verzehrt. Daher heisst es auch von ihm: „Er starb vor seinem Vater Therach" (Gen. 11, 28). Als nun die Chaldäer erfahren, was Abraham gethan, fordern sie, dass er ihnen zur Bestrafung ausgeliefert werde; ihre Absicht wird jedoch durch die schleunige Auswanderung Therachs vereitelt. — Zwar finden sich Anklänge an

---

[1]) Diese Parallele zeigt die exegetische Richtung Ephraems im Gegensatze zu der allegorisirenden um so deutlicher, da hier die allegorisch-mystische Auffassung durch Hebr. 7, 3 (*ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε τέλος ἔχων κτλ.*) gegeben war oder wenigstens sehr nahe lag. Von seiner eigentlich nüchternen Exegese s. weiter.

[2]) Dieser Kainan ist vielleicht der biblische (Gen. 5, 13 und LXX zu Gen 11, 12, 13), welcher nach der Sage gleich Nimrod abgöttisch verehrt wurde. Oder sollte ܨܝܢ aus ܨܡܝ corrumpirt sein und gleich dem Arab. كَيْوَان hebr. כִּיּוּן (v. Amos 5, 26) den Saturn bezeichnen?

diese Sage auch im Midrasch (Gen. R. c. 38), wo der Tod Harans in ähnlicher Weise motivirt wird, aber die Darstellung im Buche der Jubiläen stimmt bis auf einige unbedeutende Abweichungen vollständig mit derselben überein. Dort wird nämlich ebenso erzählt, dass Abraham durch sein Rufen die Raben verscheucht habe, die das Feld seines Vaters verwüsteten (s. die deutsche Uebers. v. Dillmann in Ewalds Jahrb. Bd. III S. 2) und dass er hierauf seinen Vater ermahnte, den Götzendienst aufzugeben[1]). Dann heisst es weiter (l. l. S. 3): „Abraham stand auf bei Nacht und verbrannte das Haus der Götzen und Alles, was darin war, ohne dass die Leute etwas davon wussten. Und sie standen auf bei Nacht und wollten ihre Götzen aus dem Feuer retten. Und Aran eilte herbei, sie zu retten, da schlug die Flamme über ihm zusammen und er verbrannte im Feuer und starb in Ur der Chaldäer vor seinem Vater Therach und sie begruben ihn in Ur der Chaldäer".

Ob nun Ephr. aus dieser Quelle direct geschöpft hat, lässt sich durchaus nicht ermitteln, man müsste denn annehmen, das B. d. Jub. sei im 4. Jahrh. bereits so allgemein verbreitet gewesen, dass es nicht nur dem Epiphanius und Hieronymus (vgl. Dillmann l. l. S. 89 f.), sondern auch Ephr. bekannt war. Näher dürfte daher die Annahme liegen, dass der Verf. des B. d. Jub. und Ephr. aus derselben Quelle, der jüdischen Hagada, geschöpft haben[2]).

---

[1]) Das B. d. Jub. (ibid. S. 2 und 89) fügt bei Erwähnung desselben Vorfalles bei Therach hinzu: „Deswegen (sc. wegen des Zerstreuens der Raben) nannte er seinen Namen Therach". Das führt auf den Ursprung der vorliegenden Sage, die an das Wort תֶּרַח (der Zerstreuer) etymologisch anknüpfte. Vgl. Beer, Leben Abr. S. 96.

[2]) Hiermit wird die Frage über den Verf. des genannten Buches nicht alterirt, mag er (nach Dillmann l. l. 88 ff.) im 1. christl. Jahrh. zu suchen sein, oder genauer (nach dieser Monatsschr. 1856 S. 380 ff.) in Leontopolis zur Zeit Caligulas gelebt und dem Priesterstande angehört haben. Es soll hier nur das Resultat festgestellt werden, dass die Hagada, der wir in Palästina und Babylonien begegnen, auch bei den Juden in Aegypten heimisch war. Vgl. hierüber Frankel: DMGZ. Bd. IV, S. 107 ff.

Entschieden auf jüdischen Ursprung ist endlich die Sage zurückzuführen, die Ephr. über Hur mittheilt[1]). Da derselbe oft als Begleiter von Moses und Ahron erscheint, so sucht die Sage ihn in irgend eine verwandtschaftliche Beziehung zu ihnen zu bringen. Ephr. macht ihn zum Schwestermanne Mosis (I 219 C: ܘܚܘܪ ܕܐܚܘܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܒܥܠܗ̇ ܗܘܐ ܕܡܪܝܡ), aber entweder ist er hier ungenau berichtet, oder er begeht einen Gedächtnissfehler; denn Hur kann nicht der Gatte der Mirjam und zugleich (nach I. Chron. 2, 19) ein spätgeborener Sohn des Kaleb sein, der selbst 40 Jahre jünger war als Moses (v. Jos. 14, 7). Es müsste dann Mirjam, wenn sie auch nur 10 Jahre älter war als Moses (v. Exod. 1, 8), 50 Jahre älter als Kaleb, demnach mindestens 70 Jahre älter als Hur gewesen sein. Die jüdische Tradition vermeidet diese Schwierigkeit, indem sie die Ephrath der Chronik (ibid.) mit Mirjam identificirt und Hur also zu einem Neffen Mosis macht (v. Sotah 11b und Exod. R. c. 1). Wichtiger für unsern Zweck ist die Ursache, die Ephr. für den Tod des Hur mittheilt. „Ahron sah sich gezwungen, dem goldenen Kalbe einen Altar zu bauen, als er sah, dass das Volk auch ihn sowie den Hur zu steinigen suchte. Denn Hur soll (ܐܡܪܝܢ) in dem Aufruhr getödtet worden sein, den das Volk gegen Ahron machte, weil er das Volk vom Abfalle von Gott hatte zurückhalten wollen“ (224 A). In dem Scholion des Jacob v. Edessa z. St. wird ausdrücklich bemerkt, dass diese Erzählung eine jüdische Tradition ist (273 C). Dieselbe findet sich Synh. 7a: וירא אהרן ויבן מזבח · · · ראה חור שזבוח לפניו; cf. Exod. R. c. 41: אותה שעה עמד עליהם חור ואמר להם · · · מיד עמדו עליו והרגוהו נכנסו על אהרן ואמרו לו כשם שעשינו לזה כן אנו עושים לך כיון שראה אהרן כך נתיירא שנ׳

---

[1]) Auch von Nimrod hat Ephr. einen sagenhaften Zug, für welchen jedem mit der Hagada Vertrauten eine Hinweisung auf ähnliche Sagen (Gen. R. c. 38 und Pirke di R. El. c. 24) genügen dürfte; v. opp. I p. 154:
ܐܢܫܝܢ ܕܝܢ ܡܢ ܡܦܩܫܩܢܐ ܐܡܪܝܢ ܕܟܕ ܐܬܟܢܫܘ ܠܡܒܢܐ ܡܓܕܠܐ ܦܪܫ ܘܐܙܠ
ܢܡܪܘܕ ܡܢܗܘܢ. ܟܕ ܕܝܢ ܐܚܕܘܗ ܘܫܕܝܘܗ ܒܝܬ ܢܘܪܐ ܠܐ ܫܡܥ ܠܗܘܢ ܕܢܒܢܘܢ ܡܓܕܠܐ.
ܡܛܠ ܗܢܐ ܠܐ ܐܬܒܠܒܠ ܠܫܢܗ ܥܡܗܘܢ. ܐܠܐ ܫܪܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܗܘܐ ܒܫܠܡܐ ܘܡܫܬܡܠܐ
ܒܚܝܠܐ. ܘܗܘܝܘ ܡܠܟܐ ܘܓܢܒܪܐ. ܐܦ ܢܡܪܘܕ ܐܡܪ ܡܫܐ ܕܗܘܐ ܓܢܒܪܐ ܕܝܠܗ
ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܕܢܨܝܚܘܬܗ ܡܫܡܗܐ ܗܘܬ ܒܥܠܡܐ ܘܐܬܡܠܟ ܐܦ ܗܘ ܐܝܟ ܗܘܢ.

ויֵרָא אהרן. Noch weiter ausgeführt ist diese Erzählung Num. R. c. 15, kurz angedeutet ist sie schon in der Pesch. durch die Uebersetzung ܘܐܬܚܙܝ, die eben der ursprünglichen Hagada וַיֵּרָא = וַיִּרָא entspricht.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten.

Einiges zum Text der Uebersetzung des Onkelos zum Pentateuch.

Der Text des Onkelos ist mitunter durch Glosseme und Abschreibefehler entstellt, die zuweilen klar zu Tage treten, zuweilen aber sich auch den scharfsinnigsten Commentatoren entzogen haben. Als Aushülfe dient die Uebersetzung des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch, den Onkelos zur Grundlage seiner paraphrastischen Version nimmt: aus ihm ist, was bisher noch wenig beachtet wurde, an vielen Stellen der richtige Text des Onkelos herzustellen. Wir werden hierauf anderswo zurückkommen und heben hier zwei Stellen hervor:

Gen. 32, 11 מכל החסדים ומכל האמת übersetzt Onkelos מכל חסדין ומכל טבון. Rarban im Commentar das. findet dieses auffallend, da Onkelos gewöhnlich חסד ואמת durch טיבו וקשוט wiedergibt. Noch mehr als חסדין für החסדים (man findet zuweilen חסרא für חסד, vgl. Deuteron. 7, 9. 12) ist טבון für האמת befremdend, da טיבו durchaus nicht dem Begriffe אמת entspricht. Jonathan hat in gedachter Stelle מכל טבוון ומכל קושטא. Dieses legt die Vermuthung nahe, dass ursprünglich der Text des Onkelos ebenfalls so gelautet habe; ein Leser hatte jedoch zu החסדים an den Rand bemerkt חסדין, dieses חסדין kam in den Text, und da nun in der Uebersetzung drei Wörter für zwei des hebr. Textes sich fanden, liess man die zwei ersten stehen und strich das dritte Wort und so verblieb das fehlerhafte חסדין טבין und fiel קושטא (קשוט) aus.

Genes. 43, 2 כאשר כלו hatte manches Manuscript des Onkelos כד סמיקו. Raschi verwirft diese Leseart als an dieser Stelle unsinnig und die nur das. 24, 22 an ihrem Orte ist. Raschi findet daher hier nur כד שציאו entsprechend. Es bleibt jedoch befremdend, wie ein Abschreiber hier auf das סמיקו gekommen sei und es ist schwer anzunehmen, dass er sich von 24, 22 auf 43, 2 geirrt habe. Jonathan hat jedoch 42, 2 כד פסקו. So scheint es auch die Version des Onkelos gehabt zu haben; durch Abschreibefehler wurde daraus סספקו (סמיקו): Die eigentliche Leseart ist also nicht שציאו sondern פסקו.*) F.

2. Curiosum.

In einem interessanten Aufsatz (Zeitschrift für Völkerpsychologie Jahrg. 1867 Heft 2 p. 156 f.) bespricht Bastian die unter dem Namen der Couvart bekannten, bei verschiedenen wilden Völkern vorkommenden Gebräuche. Ihren Namen haben sie von der seltsamsten aller dieser Ceremonien, dass sich der Gatte an der Stelle der entbundenen Frau in das Wochenbett legt und sie beruhen nach Bastian auf der Idee, dass vermöge einer Art von Sympathie das Verhalten des Vaters um die Zeit der Geburt seines Kindes einen bestimmten vortheilhaften oder nachtheiligen Einfluss auf dieses ausübt. B. führt unter anderem folgendes Beispiel hierfür an: „Sollte bei den Caraiben der Ehemann einer schwangeren Frau den kleinäugigen Fisch Manati essen (bemerkt du Tetre) so würde das Kind mit tiefliegenden Augen geboren werden, sollte der Vater während der Schwangerschaft der Mutter eine Schildkröte essen, so wird der Neugeborene taub sein". „Die Väter essen saure Trauben und die Zähne der Kinder werden stumpf (nach R. Meier)". „Würde der Kamschadale während der Schwangerschaft seiner Frau eine Schlittenkufe über dem Knie beugen, so krümmt sich der Embryo und die Niederkunft wird eine schwere sein". Mit einigem Erstaunen sieht der in jüdischer Literatur nicht ganz unbewan-

*) Ueber Glosseme im Onkelos zu Genesis vgl. 10. Jahrg. dieser Monatsschrift.

derte Leser einen ihm theueren Namen in die nicht schmeichelhafte Nähe von Karaiben und Kamschadalen „zwischen Tiger und Leue mitten hinein" versetzt. Das Erstaunen verwandelt sich jedoch sofort in ein herzliches Lächeln über den seltsamen Schnitzer, der R. Meïr den Glauben aufbürdet, dass „die Zähne der Kinder stumpf werden, wenn die Väter saure Trauben essen". So arg ist dieser Schnitzer, dass nur die Achtung vor dem hochverdienten Verfasser uns veranlasst, ihn überhaupt zu erwähnen.

Zuerst nun haben wir Bastian die ihm gewiss erfreuliche Mittheilung zu machen, dass jene Worte „des Rabbi Meïr" auf eine viel höhere Autorität zurückgehen, nämlich auf die Propheten Jeremia und Ezechiel. „In jenen Tagen", so heisst es bei dem ersten c. 31 V. 29, „wird man nicht mehr sagen: die Väter haben saure Trauben gegessen und die Zähne der Kinder sind stumpf geworden, sondern ein Jeder wird um seine Schuld sterben; jeder Mann, der saure Trauben gegessen, dem werden die Zähne stumpf werden". Und bei Ezechiel c. 18 V. 2: „Warum führt Ihr immer das Sprüchwort im Munde . . .: die Väter essen saure Trauben und die Zähne der Kinder werden stumpf"? u. s. w. Dem scharfsinnigen Ethnographen brauchen wir nicht zu beweisen, dass die Propheten nichts jenem tollen Aberglauben Aehnliches haben sagen wollen; dass wir hier nur ein recht anschauliches und von den alten Hebräern gewiss oft gebrauchtes Sprüchwort vor uns haben, das besagen soll: der Eine müsse oft für die Sünde des Andern büssen, der ganz unschuldige R. Meïr z. B. für den Irrthum Bastians. Denn sicherlich ist es nicht die Schuld des R. Meïr, dass die Angabe des Talmuds (Synh. 38b) R. Meïr habe in einer Fabel dies Thema behandelt, so gröblich missverstanden wurde.

Dass der berühmte Reisende nun eines so ungeheuerlichen Schnitzers fähig war, ist auffallend, dass Männer wie Lazarus und Steinthal ihn passiren liessen, nur damit zu entschuldigen, dass sie den Aufsatz B.'s. nicht gelesen haben. Wünschenswerth aber wäre, dass man in Zukunft die einigermaassen bekannte Literatur der Juden mit etwas anderen Augen ansehen möge, als die Sitten von Karaïben und Kamschadalen.

J. F.

Recensionen und Anzeigen.

Festrede bei der am 3. Januar 1861 vom Vereine zur Förderung israel. Interessen in Leipzig veranstalteten Gedächtnissfeier Moses Mendelssohns, gehalten von Dr. A. M. Goldschmidt. Leipzig. Fr. Nies'sche Buchdruckerei.

Mendelssohn ist bis auf die neueste Zeit mehr vom Parteials vom wissenschaftlichen Standpunkte aus beurtheilt worden. Die Einen sahen in ihm einen Reformator, Andere stellten reformatorische Einflüsse M.'s einfach in Abrede, ohne sich Rechenschaft darüber abgeben zu können, durch welche Leistungen, wenn nicht durch reformatorische, sein Auftreten von so nachhaltiger Wirkung für Juden und Judenthum sein konnte. Wir fühlen uns deshalb veranlasst, auf eine Schrift aufmerksam zu machen, welche, obwohl sie nur unter dem bescheidenen Namen einer Festrede auftritt, in der selten etwas Neues gesucht wird, dennoch mit der lange vermissten Klarheit und Bestimmtheit entwickelt, worin der eigentliche Kern der Bedeutung M.'s liege, — und können wir wohl sagen — sogar einen neuen wissenschaftlichen Gesichtspunkt für dessen Beurtheilung aufstellt. Mit dem gründlichen Nachweise, dass M. die unerlässlichen Eigenschaften eines Reformators, Negation und Opposition, gänzlich fehlten, wird zunächst die früher allgemein verbreitete Ansicht widerlegt. Die Ausführung fesselt um so mehr, als der Redner auch auf den Ursprung dieser irrigen Meinung und auf die falschen Anschauungen, die zu dieser geführt, genau eingeht. Man wollte nämlich in M. durchaus den jüdischen Luther sehen und als solcher musste er auch natürlich gegen eine Hierarchie und gegen übermüthige Kirchenfürsten oppositionell auftreten. Daher stellte man M. als Gegner des Rabbinismus und der Rabbinen dar, ohne zu bedenken, dass M. als Jude sich nicht die freie Benutzung der Bibel zu erkämpfen brauchte wie Luther, und dass die Rabbinen des vorig. Jahrh. nicht ihre Stellung missbrauchten und nicht einmal dazu die Macht besassen. — Worin aber liegt in

Wahrheit die Bedeutung M.'s für seine Glaubensgenossen? Nicht darin, führt der Redner aus, dass er Veränderungen innerhalb des Judenthums anstrebte, sondern darin, dass er den in seinem bisherigen Laufe von ihm nicht gehemmtan jüdischen Geist mit dem deutschen Geist vermählte, dass er die jüdische Religion mit deutschen Nationalitätsbestrebungen in Einklang brachte, dass er die Juden in den Strom allgemeiner Kulturentwickelung trieb. Und dass diese seine Bestrebungen Nacheiferung fanden, kam gerade daher, dass er „sich als kein Reformator geberdete", dass er selbst Vorurtheile nicht ausreissen wollte, welche in der Gesammtheit wurzelten, sofern sie nicht gerade entsittlichend wirkten, dass er den Grundsatz befolgte, dass die Religion der allgemeinen Kultur nicht voraneilen, sondern diese auf jene bestimmend einwirken müsse. Daher liegt auch die Bedeutung M.'s für die Entwickelung des Judenthums nicht gerade in den spezifisch jüdischen Schriften, sondern in der Gesammtheit seiner Werke, überhaupt nicht „in dem, was er unmittelbar, sondern was er mittelbar für das Judenthum gethan". Seine Leistungen für die deutsche Literatur und für die deutsche Philosophie, da sie die grösste Bewunderung seiner Zeitgenossen hervorriefen, wurden zu Leistungen für das Judenthum, weil sie dem Kopfe eines Mannes entsprangen, der sich seinen Glaubensgenossen durch die Weise, wie er das Judenthum gegenüber Anmassungen und Beschuldigungen von aussen vertrat und durch seine Anhänglichkeit an die äussern Gebräuche sich ganz als einen der Ihren zeigte. — Bei dieser gewiss richtigen Auffassung legt der Redner nicht so sehr in der Ausführung dieser Gedanken Nachdruck auf die jüdischen Schriften, wie man es in der Regel thut, sondern mehr auf diejenigen, über welche berühmte Zeitgenossen, wie ein Kant, sich begeistert aussprachen; die auf das Judenthum sich beziehenden Schriften und Correspondenzen erscheinen in dem Lichte, als wenn sie nur die Anhänglichkeit M.'s an seinen Stamm und seine Religion documentirten. Ja, er geht in der Festhaltung dieses Gesichtspunktes so weit, dass er sich durch die Entschiedenheit seines Standpunktes den nicht ganz ungerechtfertigten Tadel zuziehen könnte, einerseits die Pentateuch- und Psalmenübersetzung, die doch gewiss die Verbindung des Judenthums mit der deutschen Kultur beschleunigt hat, zu wenig,

auf der anderen Seite das Deutschthum M.'s bisweilen zu sehr hervorgehoben zu haben. Solche Einzelheiten thun aber dem Ganzen keinen Eintrag; ein allgemeiner Gesichtspunkt für die richtige Würdigung M.'s ist hier jedenfalls in wenigen, sich durch eine kernige und markige Sprache auszeichnenden Seiten gegeben.

— r —

Monatschronik.

Berlin. Durch die Berufung des Barons von Rothschild in das preussische Herrenhaus ist nunmehr auch dieser Factor der preussischen Gesetzgebung seines exclusiv christlichen Charakters entkleidet worden und ist aus diesem Grunde der Eintritt des genannten Herrn immerhin ein Ereigniss, das in den Annalen der Geschichte der deutschen Juden aufgezeichnet zu werden verdient.

Mecklenburg. Durch das vom Reichstage und Bundesrathe des norddeutschen Bundes angenommene Freizügigkeitsgesetz sind auch die Grossherzogthümer Mecklenburg-Schwerin und Strelitz gezwungen worden, der Ständeversammlung Vorlagen behufs Abänderung der dort bestehenden Judengesetze zu machen. Von welchem Geiste die Regierung wie die Majorität der Stände jedoch beseelt sind, erhellt aus den kleinlichen Einschränkungen, die man zu Nutz und Frommen des christlichen Staates aufrecht erhalten zu müssen glaubte. Besonders bemerkenswerth in den interessanten Verhandlungen über diesen Gegenstand sind die Worte des Mitgliedes der Ständeversammlung, des Landrathes von Oertzen—Kotelow, der den Untergang der beiden Mecklenburg gekommen sieht, wenn jemals ein Jude Mitglied der Landschaft werden sollte.

Pesth. Das Gesetz über die politische Gleichberechtigung der Juden ist in den letzten Tagen des Decembers von beiden Häusern des ungarischen Reichstages mit ungemeiner Majorität

angenommen worden. In der Deputirtentafel brachte der Abgeordnete Koloman Tisza Namens der siebenten Abtheilung zu der Regierungsvorlage ein Amendement ein, das allen Religionen Gleichberechtigung in bürgerlicher Beziehung zuerkennt, zog aber im Verlaufe der Debatte dieses Amendement vorläufig zurück, um „die brennendste aller inneren Fragen, die der Israeliten", zuvor zu erledigen und durch seinen Antrag keinen neuen Aufschub herbeizuführen. In der Magnatentafel wurde die Vorlage mit 60 Stimmen gegen 4 nach kurzer Debatte angenommen. Bemerkenswerth ist, dass unter den dissentirenden Mitgliedern sich kein Bischof befindet. — In Pesth herrscht grosse Freude über die glückliche Lösung dieser Frage und man hegt die gegründete Hoffnung, dass das Gesetz nicht nur auf dem Papiere stehen, sondern stricte zur Ausführung kommen wird.

Rumänien. Ein vertrauliches Rundschreiben des Ministers des Innern, Stephan Golesco, an die Präfecten ist durch Zufall in die Oeffentlichkeit gelangt und wirft ein schreckliches Licht auf die Absichten der rumänischen Regierung hinsichtlich der dortigen Juden. Das Schriftstück in scheinheilig heuchlerischem Tone abgefasst, erklärt die Juden für eine Landplage, welche auszurotten die Regierung und ihre Beamten sich sehr angelegen sein liessen. Allein der Herr Minister rieth grosse Vorsicht hierbei an, da blinder Eifer der guten Sache schaden und Rumänien in den Augen der civilisirten Welt compromittiren könnte. Das von einzelnen Präfecten und Unterbeamten an die Juden erlassene Verbot, christliche Dienstboten zu halten, zeuge von einem solchen Eifer und müsse daher zurückgenommen werden. Im Uebrigen hoffe die Regierung, wenn sie von ihren Beamten verständig unterstützt werde, nach und nach unter verschiedenen Vorwänden die Juden los zu werden, nur müsse man ihr Zeit lassen und ihr nicht durch voreilige Handlungen die Erfüllung ihrer hohen Aufgabe erschweren.

Dieses Schreiben, gegen dessen Echtheit bisher kein Zweifel erhoben worden ist, charakterisirt zur Genüge die Absichten der Regierung, und unter solchen Umständen haben selbst die Worte des Fürsten, der vor einigen Tagen bei Eröffnung des Landtages in der Thronrede seine humanen Gesinnungen gegen die Juden zu erkennen gegeben, nicht den geringsten Werth;

denn entweder denkt auch er wie seine Räthe nur daran, den Schein zu wahren, oder seine Absichten, wenn sie wirklich gut sind, werden durch seine eigenen Beamten und Diener vereitelt.

Wien. Durch das in den letzten Tagen des abgelaufenen Jahres publicirte Reichsgrundgesetz für die im Reichsrathe vertretenen Länder der österreichischen Monarchie ist den Juden die politische Gleichberechtigung mit den übrigen Staatsbürgern zuerkannt worden.

Berichtigung.

Die zu Wien erscheinende „Presse“ brachte zu verschiedenen Malen die Nachricht, es sei in dem jüd.-theol. Seminar zu Breslau ein katholisches Mädchen aus Wien in das Judenthum aufgenommen worden. Diese Mittheilung beruht offenbar auf irgend einer Verwechselung, im Seminar wurde nie ein Christ oder eine Christin in das Judenthum aufgenommen. Das Seminar verfolgt überhaupt nur theoretisch-wissenschaftliche, aber nicht praktische Zwecke.

Breslau, 10. Januar 1868.

Dr. Z. Frankel,
Director des jüdisch-theologischen Seminars.

Emanuel Osmund und Jean Paul.

Von Dr. M. Kayserling.

Mendelssohn und Lessing — diese beiden Namen werden immer zusammen genannt, weil man den einen ohne den andern kaum mehr denken kann — waren durch die Bande einer so innigen Freundschaft verknüpft, wie sie keine Zeit idealer aufzuweisen hat. In dem Masse wie sie beide über das Gewöhnliche erhaben waren, tritt uns auch ihre Freundschaft, ihr gemeinsames Wirken und Schaffen verklärt entgegen: der bescheidene, liebenswürdige, philosophische Mendelssohn und der ehrliche, geistvolle Lessing! Gleicher Eifer für Wahrheit und Geistesfreiheit hielt ihren Bund bis an's Grab.

Ein Beispiel der Freundschaft anderer Art finden wir zwischen Jean Paul und Emanuel. Dieses seltene Freundschaftsbündniss zwischen dem feurigen, fesselnden, von seiner Zeit bewunderten, ja fast vergötterten deutschen Classiker und dem einfachen, mit äusserlicher Schönheit und seltener Herzensgüte begabten, wohlunterrichteten Juden Emanuel bietet gerade nicht wichtige und erfolgreiche litterarische und culturhistorische Momente, wohl aber ein wahrhaft ideales Verhältniss, das der Betrachtung in mehr als einem Punkte werth ist.

Emanuel Samuel mit dem späteren Zunamen Osmund[1]) wurde einige Monate später als Jean Paul (18. oder 26. Juni 1763) in einem Dorfe eine Stunde von Schwarzach in der Nähe Bayreuth's geboren[2]). Durch seine Jugendfreundin Renate Wirth, des Postmeisters Tochter in Hof, machte er im Jahre 1793[3]) die Bekanntschaft des damals nicht in den glänzendsten Verhältnissen lebenden Hauslehrers Jean Paul. Schon am 3. September 1793 schreibt dieser an Renate: „Gestern ging ich unter Finsterniss, Regen und Musik der Vogelsetzer-Armee zum guten, guten Mandel — so nannten ihn die Freunde — diese schöne Seele sollte nichts feil haben als — Wahrheiten . . . Wir discutirten fast bloss — ich konnte gar nicht weg — ein alter Jude mit einem Barte, so lang wie ein Kometenschwanz, kam dazu und sprach dazu und recht gut“[4]). Jean Paul fühlte sich zu Emanuel mächtig angezogen, dieser nahm die Freundschaft des ihm geistig so weit überlegenen Schriftstellers mit der dem Juden damaliger Zeit eigenthümlichen Schüchternheit an; sie kamen, wie Emanuel selbst scherzhaft sagt, vom „hochgeehrtesten Herrn“ zum „hochgeehrten Freund“, von da zum „werthesten“, zum „theuren“, zum „schätzbaren“, zum „guten“, zum „besten Freund“[5]). Am 30. October 1794 richtete Jean Paul von Hof aus den ersten Brief an seinen „geliebten Emanuel“, der sich in Bayreuth als Kaufmann häuslich niedergelassen hatte, und den dieser

---

[1]) Den Namen Osmund (altdeutsch: Beschützer) nahm er 1813 auf J. Paul's Rath an. Lieb wäre es mir, schreibt dieser, wenn die Behörden Sie anfielen und befragten, warum Sie denn keinen ordentlichen deutschen Namen gewählt, sondern einen verflucht fremden.

[2]) Jean Paul's Briefwechsel mit Otto, II, 79; Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Jean P. Fr. Richter (München 1863) I, 61, 255, 261.

[3]) Förster, der Herausgeber der „Denkwürdigkeiten J. Pauls“, seines Schwiegervaters, setzt irrthümlich den Anfang der Bekanntschaft ums Jahr 1797.

[4]) Jean Paul's Briefe an eine Jugendfreundin (Brandenburg 1858) 57.

[5]) Denkwürdigkeiten I, 27.

14 Tage später mehr im Tone der Ergebenheit als der Freundschaft erwiderte; es war immer noch ein geheimnissvolles Etwas, das es so leicht zu keiner innigen Anschliessung kommen liess.

Emanuel war ein Jude und ebenso vorurtheilsfrei wie pünktlich und gewissenhaft in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten: er liebte und verehrte die Menschen, die sich als brave Menschen durch Tugend auszeichneten und darum waren ihm auch die Weihnachten, „ohne ihm zu nahe zu kommen", nicht gleichgültig[1]); am Tage der Zerstörung Jerusalems fastete er mit der höchsten Aufopferung[2]). Die dreizehn Glaubensartikel Maimuni's waren, wie er bei Uebersendung einer deutschen Uebersetzung des „Jigdal', an Jean Paul sich ausdrückt, „die Säulen des Glaubens, in welchem er das Licht der Welt erblickte, in welchem er erzogen worden und sich erzogen hatte, in welchem er lebte, um selig zu leben". Seine an Mendelssohn erinnernde Maxime war: „Ich schäme mich nicht, die kleinste und lächerlichste Ceremonie in Gegenwart eines jeden christlichen Philosophen zu verrichten; ich mache auch Alles, was nicht moralisch schädlich ist, mit und sehe es gerne, wenn ich darüber zur Rede gestellt werde. Bin ich auch als Jud gezwungen, Vieles mitzumachen, so ist doch das Denken keinem Zwang unterworfen"[3]). Emanuel war in der That ein denkender mit einem für seine Zeit und seinen Stand ungewöhnlichen Wissen ausgestatteter Mann. Schon der Umstand, dass er in der Jugend schwerhörig wurde und sich eines Sprachrohres bedienen musste, wies ihn unwillkürlich auf seine stummen Freunde, die Bücher, hin, und so vertiefte er sich in die philosophischen Schriften eines Kant, Mendelssohn, Herder, und interessirte sich lebhaft für Alles, was Bildung und Wissenschaft hiess. Jean Paul's Antrag, über philosophische Materien mit ihm zu disputiren, wies er mit aller

[1]) Denkwürdigkeiten I, 8.

[2]) Jean Paul's Briefwechsel mit Otto, II, 82.

[3]) Denkwürdigkeiten, I, 24.

Bescheidenheit ab; „Mandel ist der Mensch nicht, der mit einem Richter über philosophische Gegenstände disputiren kann und mag. Ich muss mir schon bei diesem Briefwechsel Se. Majestät den ersten König in Israel in's Gedächtniss rufen, der auch nicht wusste, wie er unter die Propheten kam, und ein altes Sprüchwort sagt: Zu viel Ehre ist auch eine Schande“ [1]). Mit desto grösserer Bereitwilligkeit suchte Emanuel, in der rabbinischen Literatur nicht unbewandert, ihm wie früher seinem älteren Freunde, dem Hofrath Schäfer, auf, was er in seinen jüdischen Schriften für den christlichen Gaumen schmackhaft erachtete[2]), und hat dadurch in gewissem Sinne läuternd auf den deutschen Classiker gewirkt. Jean Paul war nämlich zu Anfang der Bekanntschaft mit Emanuel nicht frei von Vorurtheilen gegen die Juden; hielt er doch die Seele seines jüdischen Freundes, dieses „echt biblischen Jonathans“, „den er als einen moralischen Gott verehrte“, wie er sich später äussert, „für einen Juden zu edel!“[3]) Er kannte, wie die Meisten seiner Zeit, weder die Juden, noch das Judenthum. „Ich wünschte“, schreibt er am 3. April 1795 an Emanuel, „Sie theilten mir statt einzelner Samenperlen Ihrer Rabbinen eine ganze Halsschnur in Druckpapier eingewickelt zu. Leider habe ich mehr über die Juden als von den Juden gelesen; von der Mischna könnte ich den 1. Theil in Raabe's Uebersetzung bekommen; ich weiss nicht, ob er die Gemara übersetzt hat: sonst bät' ich Sie darum, wenn Sie sie anders einem Lutheraner leihen dürfen, besonders über die Seelenwanderung und Unsterblichkeit möchte ich Rabbinen hören. Ihre Lehrer haben zwei Seelen, eine philosophische, moralische, deren Sinnenblicke uns Moses Mendelssohn, Herder und andere sehen lassen, und eine unbegreiflich enge, eine Adensute, die mit der Nabelschnur in die

---

[1]) Denkwürdigkeiten, I, 6.

[2]) I, 13.

[3]) J. Paul an eine Jugendfreundin 17, Briefwechsel J. Paul's mit Otto, II, 292, III, 256.

Erde, und zwar in die palästinische, eingewurzelt ist. Sagen Sie mir Ihre Meinung über den kleinherzigen Zwanggeist in Vorschriften wie folgende: Wenn Einer am Sabbath ein Geschwüre aufzwickt, um es zu öffnen, so übertritt er ihn, weil es eine Art bauen ist; aber es schadet gar nichts, wenn er's aufmacht, um die Feuchtigkeit herauszubringen (M. Edajoth, Kap. 2. M. 5). So die Untersuchung im Kapitel vorher, wie viel Todtengebeine dazu gehören, um ein Haus zu verunreinigen — und so alle Bücher des Talmuds, die ich gelesen. Womit ein Katholik, ein Lutheraner den Rabbi rechtfertigen muss, ist das: sobald einmal z. B. der Glaube zulässig ist, dass ein Todter verunreinige: so muss der Talmudist doch die Grenzen dieser Verunreinigung untersuchen dürfen, bis er heraus hat, dass ein Geräthe, das ein Geräthe berührte, das wieder ein anderes berührte, das ein Todter berühret, im ersten Grade unrein sei. Und wenn wir den Katholiken die Heilung durch Todtengebeine glauben, so dürfen wir auch untersuchen, ob nicht Dinge, die an andere Dinge gestossen, welche das Todtenbein berührt haben, selber gesund machen können? Der Philosoph kann dazusetzen: wenn einmal die moralische Ergebenheit gegen den Schöpfer durch ein körperliches Zeichen ausbrechen soll: so ist die Wahl des Zeichens, da jedes Körperliche gleich unendlich weit vom Geistigen absteht, gleichgültig, und zwischen Taufwasser und Beschneidung und zwischen dem Fasten am christlichen und und zwischen dem Schmausen am jüdischen Schabbas ist als körperliche Handlung kein Unterschied, ausser dass die letztere Ceremonie ein wenig angenehmer ist. Ihre Religion überholt darin unsere, dass sie keine einzige theoretische Unbegreiflichkeit und Kontradikzion wie unsere fordert. Ein Philosoph kann leichter ein Talmudist als ein Orthodox sein. Gerade Religionen und Völker mit vielen scharf abgeschnittenen Ceremonien verwittern später in Wind und Wetter der Jahrhunderte, als andere mit weniger Ceremonien: so die Sinesen, Braminen, Katholiken und Juden — je näher aber eine Religion (wie die reformirte) der Philosophie kommt, desto öfter ändert sie, wie die Philosophie selber, Körper und Kleid. Wenn

Sie wollen, so will ich mit Ihnen Briefe, d. h. Abhandlungen über die Offenbarung, über Wunder, Religion wechseln. Aber Sie müssen mich vorher versichern, dass wir in diesem Punkte nicht Kilajim sind, die die sechste Mischna des 4. Kapitels in Kilajim so gut zusammenzuwerfen verbeut, als wilde und cultivirte Bäume. Ich meine, Sie sollen mir vorher Ihre Toleranz mit dem wildesten Baum assekuriren, der vielleicht kein Baum des Erkenntnisses ist und der seine herben Holzäpfel noch fortträgt, ohne dass ihm die Offenbarung viele Reiser inokuliren könne. Sind Ihnen aber die freimüthigen Behauptungen — die aber gleichwohl im unendlichen Tempel des Universums anbeten, der auf drei kolossalischen Säulen ruht, auf Gott, auf Unsterblichkeit, auf Tugend — nicht zu freimüthig, so fangen wir sie an."

Wer erkennt nicht sogleich den heterodoxen Theologen, dem es wahres Vergnügen macht, über religiöse Gegensätze zu disputiren?

Emanuel liess nicht lange auf Antwort warten. „Auf Druckpapier kann ich Ihnen kein Armband, viel weniger eine Halsschnur von meinen Rabbinischen Perlen senden; doch können Sie auf Schreibpapier nach und nach einige Loth Lothperlen, vielleicht auch eine kleine Zahl Zahlperlen bekommen.

Die Gemara ist nicht übersetzt, wäre sie's, so wäre sie es für den Nichtjuden so gut, wie die Mischna. Warum, Lieber! sagen sie: „leider! habe ich mehr über als von Juden gelesen". Sie glauben nicht, wie sehr mir dies leider! aufgefallen und wie ich es nicht aus den Augen bringen kann. Die Mischna, die Gemara und andere dergleichen Schriften sind ohne Commentar nicht zu brauchen. Von Unsterblichkeit und Seelenwanderung sagt die Gemara nur wenig.

Die zwei Seelen meiner Lehren könnten sich wohl, wenn Widersprüche die Verdoppelung bewirkt, noch öfter verdoppeln. Aber wenn wir uns in ihre Bildersprache gefunden, erscheinen sie uns anders. Vor Allem bedenken Sie, dass der Talmudist eine Grösse darin sucht, die äusserste Grenze eines jeden Dinges nicht nur, sondern

einen jeden Weg aus weitester Entfernung zu dieser Grenze aufzusuchen, in der Uebertretung eines ganz unbedeutenden Gesetzes schon die Verletzung der wichtigsten vorauszusehen. Darum sagt er: „Wer am Sabbat ein Geschwüre aufzwickt, blos um es zu öffnen (ohne Noth), der übertritt das Gesetz (während die Oeffnung desselben zur Heilung in der Ordnung ist). Der Talmudist gebraucht ein Bild; die Gemara will damit sagen: Wenn ein Geschwüre ohne Noth aufzwicken schon eine Art Bauen oder Arbeit, wie sehr ist dann des Juden Pflicht, jede Handlung, die er am Schabbas verrichten will, genau zu prüfen, ob sie nicht eine Art Handlung sei? Dann aber ersieht der Jude zugleich aus dieser Stelle, dass er im Falle der Gefahr sich über das Gebot wegsetzen kann. Nach mosaischem Gesetze war vieles „unrein", woraut man nicht mehr achtet. Uns macht jetzt nichts mehr unrein und nichts mehr als andere Menschenkinder rein. Blos die Nachkömmlinge Arons, die sich auf ihren Stammbaum noch etwas einbilden, und die bei uns auch viele Vorzüge haben, berühren — ohne Noth — keinen Todten und betreten keinen Ort, wo Todte liegen. Ihre Rechtfertigung dieser Verunreinigungslehre ist eben so prächtig als wahr und die dazu gesetzte Meinung über alles schön und richtig."

Unmittelbar nach Empfang des Briefes antwortete Jean Paul seinem „guten Guten": „Ihr Brief ist für mich ein Katheder oder vielmehr ein Hohlspiegel, der mir im Rauche der Worte den abgeschiedenen Geist des Judenthums schwebend darstellt. Mein Brief soll ein Sekundawechsel des Ihrigen sein, oder vielmehr eine zweite Auflage desselben. Erstlich über mein „Leider habe ich mehr über als von den Juden gelesen". Das kann nicht heissen, als ich beklage es, dass ich die Unterdrückten fast blos aus dem Munde der Unterdrücker kenne, dass Christen die Portraitmaler der Juden sind, denen nicht mehr zu glauben ist, als wenn Juden die Portraitmaler der Christen sind. Denn der feine Geist jedes Volkes — eines so unähnlichen zumal — verdampft, wie jeder Spiritus, in allen Schilderungen; und nur aus der

Geschichte, dem Leben und den Schriften des Volkes selber ist sein spiritus rector, sein Lebensgeist rein abzudunsten und zu kohibiren.

Allerdings haben Sie Recht, dass der Talmudist sich in den äussersten Grenzen seiner Bestimmungen gefalle; auch darin haben Sie Recht, womit Sie ihn rechtfertigen, dass einer nämlich, der über ein kleines Gesetz wegschreitet, endlich auch das grosse überspringe. Aber damit ist der Talmudist wenig gerettet. Zwar wird man tugendhaft auf einmal, d. h. durch einen plötzlichen Entschluss, durch die sogenannte Bekehrung, die aber noch keine Tugendfertigkeit ist, und lasterhaft wird man allmählich, jeden Tag setzet eine trübe Welle neuen Schlamm ab, und ich sage in meinen Hundsposttagen: Die Tugend zieht nur durch Portale in uns ein, aber der Teufel durch's Fenster und durch Sphinkter und alle Poren. Allein ich behaupte, der Talmud entkräftet durch Ceremonien die Tugend. Man kann nach dem Münzfuss aller Ceremonien leben, ohne eine einzige Neigung — was gerade schwer ist — unter den Prägsack der Moral zu bringen. Es ist dem eiteln Menschen leichter, die Lumpen der Mönche anzulegen als ein simples Kleid. Man sollte denken, wenn man lieset, dass so viele Braminen fünfzig Jahre lang in die Sonne oder auf die Nase sehen, auf einem Beine stehen, Schlaf entrathen und die höchsten Martern an sich fortsetzen, oder dass so viele unserer Mönche und Heiligen sich todt geisseln, todt beten, todt hungern — man sollte denken, sag' ich, solche Aufopferungen müssten die kleinern, die die Tugend fordert, voraussetzen, und es musste ebenso viele Tugendhafte, als Heilige und Märtyrer geben . . . Und es ist doch nicht so. Die Ursache ist: alle jene Büssungen, jene Ceremonien vertragen sich leicht mit der grössten Wildniss des Herzens, und es ist viel leichter, die ganze Thora des Talmuds als ein einziges Reglement aus der Thora des Gewissens zu befolgen. Dazu macht der talmudische Sachsenspiegel den Menschen kleinlich und eng: die edle Seele steigt über religiöse Ceremonien so gut als über bürgerliche und dringt in den reinen grossen

Himmel. Noch in der andern Welt werden wir auf unsere Tugenden, Aufopferungen und Thränen in dieser ohne Verachtung niederblicken; aber vergängliche Dinge, solche wie Enthaltung vom Todtenberühren, wo ebenso gut das Gegentheil geboten sein könnte, müssen uns dort winzig erscheinen, wie die warme Erdenkruste des Körpers, an den sie gebunden sind. Ueberhaupt hängt Ihrer sonst scharfsinnigen Nation — deren Physiognomie durchgängig die scharfe, mit vordringenden, festen Gesichtstheilen schneidende des Scharfsinns ist (ich habe noch an keinem Juden die wie eine Wanze gedrückte Kalmuckennase bemerkt) — etwas Mikrologisches an, was ich gern zum Sohne des Talmud und der Masora machen möchte, wenn es nicht der Vater beider wäre. — In der Kabbala ist mehr Philosophie in Dichtkunst vererzt als in jenen beiden.

Alles, was wir körperlich oder äusserlich vor dem Unendlichen thun, kurz, was nicht Gedanke ist, also alles laute Beten, Knien, Händefalten ist Ceremonie, nicht Tugend (obwohl Aeusserung der Tugend) und alles das könnte eben so gut im Gegentheil bestehen; es wäre ebenso fromm, wenn ich beim Beten aufstände oder niederfiele, den Kopf bedeckte, wie die Römer entblösste. Also folgt daraus gegen alle Ceremonien — nicht das Geringste. Wir armen, vom Fleischpanzer umklammerten Menschen, wir öden, in die scharfen Ketten geworfenen Seelen, wir müssen, wenn unser edles Ich seine Flügel aufschlägt, diese innere Bewegung durch eine äussere unseres Gehäuses offenbaren. Wie? ist denn z. B. die geringste Aehnlichkeit zwischen dem Druck der Hand oder der Lippe und zwischen dem liebenden heissen Gefühle, das mit jenem Druck schmerzhaft-süss aus seinem Kerker an den andern Leibeskerker der geliebten Seele klopft? Wenn ich voll Liebe meine Arme um die geliebte Gestalt herumlege, ist dann zwischen diesem Zeichen und der bezeichneten Sache die mindeste Aehnlichkeit, da oft der Groll ebenso gut umfasset um zu erwürgen? Konnte das Schütteln des Kopfes, das bei allen Völkern Nein bedeutet, nicht ebenso gut ein Ja anzeigen? Also da

unsere beklommene Seele keine Zunge und keine Farbe für ihre Bilder hat, so verschmähe Niemand die Farbe, die sie im Drange der Empfindung ergreift. O, der arme Mensch kann, wenn er auch den ganzen Tag darüber philosophirt hat, dieser kann, wenn er draussen vor der untersinkenden Sonne steht, die mild und gross zur andern Halbkugel hinunterzieht und die der unsrigen an den Blüthen und Bergen die Gesundheitsröthe eines sanft erwärmten Tages nachlässet, und wenn er als ein Wunder unter Wundern steht, als ein Glücklicher unter Glücklichen, als ein einiger Geist unter den einigen Körpern um ihn her, dieser Mensch kann Abends, wenn er endlich in den Himmel, aus dem die Sonne gesunken ist, aufblickt zum grossen glimmenden Blau, in dem entflogene Funken des Thrones eines Ewigen schillern, dieser muss, von der Allgewalt der Schöpfung niedergedrückt, auf die schwachen Menschenknie stürzen und beten: „Du Unendlicher, dein Geschöpf sinket zusammen, wenn Du erscheinest, ach ich werfe gerne dieses Angesicht aus Erde, dieses Herz aus Erde auf Deine Erde nieder, denn ich will Dir nicht danken, sondern nur zertrümmert und brennend und verstummend reden". — O! jedes Zeichen der Andacht ist ehrwürdig, unter jedem Volk — wir haben alle dasselbe Herz und denselben Gott, und unsere kleinen Verschiedenheiten sind gewisslich diesem ewigen Geiste nur — Aehnlichkeiten.

Ich habe mich in Flammen geschrieben über Dinge, wo ich statt Zeilen Bogen brauchte, wie über mehrere Dinge Ihres lieblichen Briefes. Leben Sie wohl, liebe Seele!"[1]).

Auf diesem Wege konnte und wollte Emanuel dem Freunde nicht folgen, ohne die Ruhe seines Gemüthes zu verlieren; er mied es für die Folge, in seinen Briefen religiöse Themata zu berühren und tischte ihm auch nichts mehr aus dem Talmud auf. Erst nach anderthalb Jahren (24. November 1796) gab er ihm wieder einige Legenden

[1]) Denkwürdigkeiten I, 14 ff.

aus dem Talmud und dem Midrasch über die Offenbarung zum Besten[1]). Diese gefielen dem die Gleichnisse überhaupt liebenden Dichter so ausserordentlich, dass er „die rabbinische Geschichte der Thora für den feinsten Umriss ihres Zweckes und ihrer Schranken" hielt und er seine Bitte „um halbe Seiten aus dem Talmud zumal über den Tod" erneuerte[2]). Emanuel mochte ihm eine solche Bitte nicht abschlagen und war ihm in der liebenswürdigsten Weise zu Willen, in einem Gratulationsschreiben zum Geburtstage (21. März 1797):

„Moses sagte am letzten Tage seines Lebens: „ich bin heute 120 Jahre alt. David war an einem Sabbath geboren und wusste, dass er genau 70 Jahre (die ihm Adam von seinem Tag Gottes — 1000 Jahre — zukommen lassen, weil er ohne diese grosse Generosité eine vorzeitige Geburt hätte werden müssen) zu leben hatte und wieder an einem Sabbat sterben würde. Daraus folgern wir, dass grosse Menschen am letzten Geburtstage ihren ersten Ruhetag feiern. Sie, geliebter Einziger, kamen einige Tage vor mir in die Arbeit. Wenn Sie nun auch vor mir in der grossen Lehrschule frei gesprochen würden? Dies müsste — nach uns — an einem Heute sein; und ich, ich sollte Ihren zweiten Geburtstag nicht dort erleben? Nein! das wird Gott nicht wollen, dass eines seiner Geschöpfe so unglücklich sei, wie ich dann sein müsste. Nehmen Sie sich wenigstens ein Beispiel an einem unserer ersten Lehrer! Als er sterben und sein Testament machen wollte, sagte er u. a.: „Joseph und Simon (seine Schüler und treuen Diener) bedienten mich bei meinem Leben; sie sollen es auch nach diesem". Man glaubte, er meine die Leichendienste. Allein, sie starben ein Paar Tage vor ihm, und nun wusste man, dass er verordnet hatte, sie sollten ihn dort bedienen.

---

[1]) I, 57 f. Ich theile diese bekannten Legenden hier nicht mit, sie befinden sich Talm. babli Sabbath 88b, Jalkut 211a.

[2]) I. 59.

Beiläufig! Ein gutes Zeichen für den Sterbenden ist, wenn er lächelnd, hell oder das Gesicht in die Höhe (nur nicht gegen die Wand!) oder nach den Umstehenden, wenn er an einem Freitage, in der Nacht gleich nach dem Versöhnungstage, oder an einer leichten Krankheit stirbt..."[1])

Nur selten begegnen wir Emanuel in seiner einen Zeitraum von über dreissig Jahren umfassenden Correspondenz mit Jean Paul noch auf dem Gebiete der rabbinischen Literatur, der er übrigens ebenso wenig untreu wurde, wie er sich je den Gesammtinteressen seiner Glaubensgenossen entzog; es gebührt ihm das Lob, dass er in seinen freilich begrenzten Kreisen an der geistigen und politischen Hebung derselben den thätigsten Antheil nahm; durch Treue und Festigkeit im Glauben, durch strenge Gerechtigkeit, Menschenliebe und Vaterlandsliebe ging er ihnen als Beispiel und Musterbild immer voran. Geliebt und geachtet von Allen, die ihn kannten — und er hatte eine weitreichende Bekanntschaft, behauptete doch der Herzog von Meiningen steif und fest, den Aufsatz über die Juden in Herder's Adrastea hätte kein Anderer als Emanuel geschrieben! — lag ihm doch die Zurücksetzung, welche die Juden im Allgemeinen erfuhren, centnerschwer auf dem Herzen. „Ich kann nicht ohne Rührung bleiben", schreibt er den 12. Juli 1795 an Jean Paul, „wenn ich von der Tugend der Vaterlandsliebe lese. Und doch! den Juden und wäre er einer der angesehensten, grössten, brauchbarsten, d. h. reichsten, kann ich bei der jetzigen Lage der Dinge, nach welcher er dem Staate nicht im mindesten nützlich sein kann, darf und soll, nicht zum christlichen Tagelöhner hinauf heben, auch nicht, wenn er die Ehre hätte, Hofjude zu sein! (Wie hässlich klingt das in mein Ohr . . .) Von Kindesbeinen an, d. h. so lange ich von Vaterlandsliebe nur etwas hörte, war es mein Wunsch, sie an den Tag legen zu können. Aber es war und ist nicht möglich"[2]).

---

[1]) Denkwürdigkeiten I, 61.

[2]) I, 32.

Wie dankbar bewies er sich für die kleinste den Juden erzeigte Gunst! Ein Bayreuther Beamter, Kölle, erkrankte. Er hatte für die Juden der Stadt so viel gethan, dass mehrere für ihn um Genesung beteten. Kölle erfuhr dies vor seinem Tode, liess der Gemeinde danken und Lebewohl sagen. Emanuel setzte beides mit ein „paar simpeln Worten" auf und liess es am Tage der Zerstörung Jerusalems in der Synagoge vorlesen[1]).

Jede Nachricht über die Bessergestaltung der socialen Verhältnisse der Juden beglückte ihn. Nachdem sich Jean Paul in Berlin aufgehalten, bei „dem berühmten Herz und dessen grossen gelehrten Frau" gespeist und bei der Bernard-Gad „mit einem zu feurigen Herzen zu kämpfen hatte", schrieb er an Emanuel: „Es wird Sie meine Nachricht freuen, dass die Juden in Berlin den aufgeklärteren Theil Berlins ausmachen — dass sie die jüdische Noblesse heissen, fremde Künstler und Gelehrte an sich ziehen — in Graun's Passion gegen sich selber singen und zu witzig sind[2]). „Ja wohl freut es mich", erwiderte Emanuel, „dass die Juden in Berlin so glücklich sind, wie bald mehrere werden müssen und werden, sobald nur die jetzige Jugend Aelternpflichten bekommt. Die Juden werden Alles eher werden als Bürger; aber sie werden's doch. Die Juden werden wie die Christen nützlicher und besser, wenn die Staatsverfassungen besser werden. Gleichwohl kann und mag ich die Juden nicht lossprechen von der Schuld selbstbereiteter Hindernisse"[3]).

Sobald sich irgend eine Gelegenheit bot, die Bildung seiner Glaubensgenossen zu befördern oder sie mit christlichen Freunden bekannt zu machen, so scheute er keine

---

[1]) Briefwechsel J. Paul's mit Otto, II, 82.

[2]) Denkwürdigkeiten I, 73. Seinem Freunde Otto meldete er u. a. (Briefwechsel mit Otto, III, 362): „Die Juden und Jüdinnen sind hier (in Berlin) so fein geglättet und zugeschnitten wie ihr Gold. Eine Societät von vielen Tausenden zu ihrer Glaubens-Revolution geht über Europa hin".

[3]) Denkwürdigkeiten I, 74.

Mühe und kein Opfer. Jean Paul lernte, wir wissen nicht wie, eine jüdische Familie aus Königsberg kennen, er erfreute sie durch einen Brief, der selbstverständlich nicht unbeantwortet blieb. Emanuel wünschte, dass Jean Paul der Königsberger Familie noch einmal schriebe, was der sonst schreibselige Dichter aus uns unbekannten Gründen zu thun sich weigerte. Emanuel ersuchte ihn mehrere Male, auch der gemeinschaftliche Freund Otto legte sich in's Mittel. „Emanuel wünscht", schreibt er am 9. October 1799, dass Du den jüdischen Eheleuten noch einmal schreiben möchtest. Sein Brief sagt Dir, wie viel ihm daran liegt. Erfülle seinen Wunsch .... Ausser der erfreulichen Theilnahme an seinen bessern Religionsgenossen verdient die Frau recht viel Achtung und der Mann hat einiges talmudische Aehnliche mit Emanuel, besonders in der Stelle: mein Dank ist wortarm, aber reich — an Dank, hätte ich bald gesagt, und im Gegensatz des aufklärenden 18. und des aufgeklärten Jahrhunderts, das diesem folgen soll. Für mich, da ich gewiss weiss, dass Du an die Unbekannten schreiben wirst, bitte ich, dass Du sie mit E. bekannt machest"[1]). Sieben Wochen später berührte Otto diesen Punkt noch einmal: „Wenn Dir E.'s Bitte und die meinige wegen des Königsberger Ehepaares schwer vorkommt, so lass sie Dir, ich bitte Dich nochmals, nicht unthunlich scheinen. E. zweifelt oder verzweifelt beinah an seinen Religionsgenossen und wenn er dann nur etwas Erfreuliches findet, so erhebt es ihn und er schätzt es dann höher als er sollte"[2]). Nach Monate langem Zaudern gab Jean Paul endlich nach: an demselben Tage, an dem Emanuel gefährlich darniederlag, richtete der christliche Freund von Weimar aus am letzten Tage des Jahres 1799 an das Königsberger Ehepaar folgendes interessante Schreiben:

„Ich will dieses Jahr mit keiner Schuld beschliessen, die ich tilgen kann. Meine Sommerreisen und Herbstarbeiten haben mich bisher von der schönen Stunde

[1]) Briefwechsel mit Otto, III, 167.

[2]) Briefwechsel mit Otto, III, 198.

entfernt, liebenswürdiges Paar, worin ich mit Ihnen sprechen wollte. Gerade der entdeckte Unterschied unserer Religion, wenn er noch einer ist, gab mir eine Freude mehr und eine noch grössere Achtung für Sie, weil Sie mehr Vorurtheile zu besiegen haben, um uns, als wir, um Sie kennen und lesen und lieben zu lernen.

Der Verstand Ihrer Nation wird einen immer reineren und hohen Weg nehmen; aber wie sich das Herz desselben wärmer und heiliger bilde, ist schwer zu prophezeien, da zu dieser Bildung immer eine äussere Form — die der Regierung, der Religion etc. — gehört. Die jetzige ist die ungünstigste, die des kleinen Handels. Unser ganzes Jahrhundert, zumal in England, trinkt aus dem merkantilischen Giftbecher; was aber Ihr Volk am tiefsten zerrüttet hat, war die Nothwendigkeit weniger des Handels, als des kleinen, und die eines gegen Feinde.

Ich habe einen Freund unter ihrer Nation, Emanuel in Bayreuth, mit dem ich wenige Freunde aus der meinigen vergleichen kann, moralisch vollendet, stark und weich, thätig und denkend, unerschütterlich und tolerant, für die Erde und den Himmel gemacht. Seine Liebe für sein Volk hatte, da er Ihren lieben Brief sah, viel Antheil an der zweiten Antwort darauf.

Leben Sie getröstet vor dem dunkeln Anblick der Zeit, und stellen Sie sich vor, um es zu werden, dass das Jahrhundert nur eine Stunde in der Erdenzukunft macht; und dann wird sie eine flüchtige Wolke, die über die Erde wegweht, weniger irren.

Antworten Sie mir wieder und lieben Sie einander unverändert fort, dann brauchen Sie keinen Wunsch im neuen Jahrhundert!“

J. P. Fr. Richter[1]).

---

[1]) Dieser Brief wurde von Jolowicz aus einer Autographen-Sammlung in der Ztg. des Judenths. 1863, S. 711 zum ersten Male veröffentlicht, ohne aber auf seine Entstehungsgeschichte weitere Rücksicht zu nehmen.

Um diesen Brief hat sich der schwärmerische Freund mit seinen überschwenglichen Liebesversicherungen so lange bitten lassen! Mit welch seltener Liebe hing Emanuel ihm und jedem Einzelnen seiner Freunde an! „Wenn er den Himmel gekauft hätte, so schenkte er ihn seinen Freunden, und böte sich nur aus, als Miethsmann darin zu wohnen“[1]). So oft Jean Paul nach Bayreuth kam, bot ihm Emanuel nicht allein „Bett, Tisch, Stuhl und Lampe wie ein guter Jude lächelnd und freundlich an“[2]), der gastfreie Freund hatte in seinem „kleinen“ Hause ein besonderes Jean-Paul-Stübchen, auch wohl das blaue Stübchen genannt, mit einem in's Kleinste gehenden Ameublement hergerichtet, „nicht einmal Bindfaden, Barometer, Himmelblau (an der Wand), Blumentopf, Lichtscheere, Klavier, Obst, Bücher und gar nichts hat mein geliebter Emanuel vergessen“, berichtet Jean Paul an Renate, „und hätte er Mond und Sterne gehabt, er hätte sie mit an die Decke geklebt“[3]). Unverdrossen und mit unermüdlicher Hingebung besorgte er für den an Bedürfnissen reichen Freund die verschiedenartigsten Dinge; er versah ihn mit Kleidern, Federn, Papier, miethete für ihn Wohnungen, Kutscher und Aufwärter, wurde sein Rathgeber und Agent in allen Geldangelegenheiten und jahrelang der Spediteur der beträchtlichen Sendungen von Bayreuther Bier nach Meiningen und Coburg, ohne das Jean Paul bekanntlich nicht leben konnte. Aus Freundschaft für ihn nahm Emanuel den jungen Herder in schwieriger Lage mehrere Monate bei sich auf, eine Gefälligkeit, über die der zärtlich besorgte Vater hoch erfreut war und ihn veranlasste, seinen Dank dem ihm persönlich bekannten und von ihm geschätzten Juden in herzlichster Weise auszusprechen (Weimar, 26. August 1799):

„Den herzlichsten Dank Ihnen, edelgesinnter Mann, für die so liebevolle Aufnahme meines Sohnes; Dank, wie er sich in Worten schwerlich ausdrücken lässt von

---

[1]) Jean Paul's Briefe an eine Jugendfreundin, 87.

[2]) Denkwürdigkeiten, I, 98.

[3]) Jean Paul's Briefe an eine Jugendfreundin, 90.

uns beiden Aeltern. Unerwartet früh kam uns Ihre hilfreiche Stimme zu, hilfreich tröstend an seinem und meinem Geburtstage; Ihr bereitwilliges edles Herz habe und geniesse dafür den Lohn in sich. In zwei oder drei Wochen kann er abgehen; dann schreibe ich mehr. Heute nur Dank, Dank! Mit treuester Verpflichtung, lieber Emanuel,

Ihr

Herder[1]).

Vor keinem Opfer, das die Freundschaft von ihm forderte, schreckte er zurück. Für den gemeinsamen Freund Otto, der auch zuweilen im blauen Stübchen Quartier nahm, hatte er sich um eine Regiments-Quartiermeister-Stelle beworben und die damals bedeutende Summe von 3000 Gulden Caution für ihn erlegt[2]); einem armen Kinde, das mit Otto verwandt war, gab er eine ansehnliche jährliche Unterstützung[3]). Seine Wohlthätigkeit war bekannt und so wurde er oft um Gefälligkeiten angegangen, noch öfter betrogen[4]).

Die freundschaftliche Begeisterung steigerte sich und die Freundschaft wurde noch fester geknüpft, als Jean Paul sich verheirathete und bald darauf in Bayreuth seinen Wohnsitz nahm. Sie sahen oder schrieben sich täglich, theilten sich alle Briefe mit, die sie erhielten, machten gemeinsame Spaziergänge, gemeinsame Reisen: Emanuel nahm an Allem, was Jean Paul betraf, den innigsten Antheil wie kaum ein zweiter und wurde lange von Keinem mehr geliebt als von dem Freunde; zu seinem ersten Kinde musste Emanuel Pathe stehen, Emanuel wurde es genannt[5]).

---

[1]) Denkwürdigkeiten I, 85, 89.

[2]) I, 104.

[3]) Briefwechsel J. Paul's mit Otto, III, 289.

[4]) Briefwechsel J. Paul's mit Otto, III, 354.

[5]) Denkwürdigkeiten I, 113, 115.

Mit treuester Gewissenhaftigkeit wurden die Geburtstage der Freunde im Familienkreise gefeiert: bald schenkte Emanuel eine Feuermaschine, bald einen Vogel, Rosenstock u. dergl., wohingegen Dieser mit den Schriften des Freundes gleich nach dem Erscheinen, mit von der Hand der Gattin Jean Paul's gestickten Westen etc. überrascht wurde. Zum Geburtstage des Jahres 1809 liess Jean Paul aus den Haaren seiner Kinder und deren Eltern einen Haarring mit den fünf Anfangsbuchstaben ihrer Namen für Emanuel anfertigen. Ich sah ihn — es sind Förster's Worte — im Laufe dieses Sommers (1863) bei der Wittwe Emanuel's in Mainz, die ihn als ein Heiligthum bewahrt und der als solches gewiss in der Familie fort und fort verehrt werden wird[1]).

Bis zu seinem 51. Jahre lebte Emanuel bei seinen Eltern, da verlor er seinen Vater und kam bald darauf zu dem Entschlusse, sich zu verheirathen; er that, wie seine hierüber hoch erfreute Mutter an Jean Paul schreibt, auf der Erde, was erst der Himmel erkennt — er liebte[2]): in München, wo er einige Jahre früher mit dem „philosophischen Patriarchen" Jacobi selige Stunde verlebte[3]), verlobte er sich. Rührung und Liebe empfand Jean Paul für die Unbekannte, die seinen Emanuel belohnen sollte für sein Leben der Liebe[4]).

Emanuel verlebte recht glückliche Jahre, seine Ehe war glücklich mit Kindern gesegnet. Seine Freundschaft mit Jean Paul dauerte fort bis sie wenige Jahre vor dem Tode des Letzteren gelockert wurde. „Seit anderthalb Jahren ist — Emanuel von mir geschieden — ohne meine Schuld. Nur zuweilen besucht ihn meine Tochter. Trennung — eigentlich Verschiebung der Freundschaft durch den Tod ist weniger schmerzlich", schreibt Jean Paul im October 1824 an die auch inzwischen alt gewordene

---

[1]) Denkwürdigkeiten, XII, 216.
[2]) I, 263.
[3]) I, 252.
[4]) I, 272.

Jugendfreundin Renate[1]). Zu Anfang des Jahres 1825 söhnten sich die alten Freunde wieder aus, die alte Liebe schlug wieder in hellen Flammen auf. Wie herzlich gratulirte Emanuel zum letzten Geburtstage: „Mein einziger Richter, mein und der Meinigen rein und innigst Geliebter! Schönes wollte ich Ihnen sagen und Gutes, nachdem ich lange, mit der Feder in der Hand, gesonnen und bedacht mich habe, wünsch' ich das Beste mir, uns: der liebe Gott heile Sie, stärke Sie und lasse diesen gesegneten Tag wie heute, mit Ihnen noch oft erleben uns, mich.

Ihr alter fünfköpfiger

Emanuel Osmund.

Das ist das letzte kurze Schreiben Emanuel's an Jean Paul; acht Monate später wurde ihm der Freund entrissen.

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau.*)

Das Seminar begeht die vierzehnte, an das Andenken seines Stifters, des sel. Königl. Commerzienrathes Jonas Fraenckel, anknüpfende Stiftungsfeier. Auch dieses Jahr kamen dem Seminar Zeichen des ehrenden Vertrauens der Gemeinden in Berufung seiner Hörer als Rabbiner. Die israelitische Gemeinde zu Stuhlweissenburg berief Herrn Dr. A. Kohut, die Gemeinde zu Saatz Herrn Dr. A. Frank, die Gemeinde zu Worms Herrn Dr. A. Stein noch vor seiner Entlassung, die Gemeinde zu Märkisch-Friedland Herrn Dr. J. Horowitz, die Gemeinde zu Berent (West-Preussen) Herrn Dr. A. Blüh als Rabbiner; ferner wurde der aus dem Seminar hervorgegangene Rabbiner zu Märkisch-Friedland, Herr Dr. P. Buchholz, von der israelitischen Gemeinde zu Stargard in Pommern als Rabbiner berufen.

[1]) Jean Paul's Briefe an eine Jugendfreundin, 128.

*) Dem eben erschienenen Jahresberichte entnommen.

An dem herannahenden Stiftungstage werden die Herren Dr. A. Vogelstein aus Lippe-Detmold und A. Sidon aus Tyrnau in Ungarn entlassen werden. Herr Dr. A. Stein aus Grombach in Baden wurde im Juli entlassen.

Ueber das zu Ende gehende Jahr ist ferner zu berichten:

An dem Seminar wirkten ausser dem Unterzeichneten die Lehrer DDr. H. Grätz, B. Zuckermann, J. Freudenthal und D. Rosin.

Rabbinerseminar.

Dieses zerfällt in zwei Abtheilungen.

In der oberen Abtheilung las:

Der Unterzeichnete: Pentateuchexegese (bis Ende des Sommersemesters): Leviticus 12 — Ende des Buches mit den älteren Versionen und Commentatoren. — Talmud statarisch: Tractat Pesachim von 70 bis Ende des Tractats. Ketubot 2—20. — Talmud cursorisch: Chullin 118 bis Ende des Tractats. Moëd Katan 2—14. — Jore Dea: 110 — 122. 201. — Einleitung in die Midraschim: Rabboth. — Mosaisch-talmudisches Criminal- und Civilrecht: Beweis. Eherecht. — Anleitung zur schriftlichen Ausarbeitung talmudischer Themata.

Dr. Grätz: Exegese: Pentateuch mit dem Commentator des R. Samuel b. Meïr (Raschbam), Leviticus zum Theil, Numeri und ein Theil von Deuteronomium. — Jesaias c. 30 bis Ende, Hosea, Joel, Amos, Obadia, Jona und Micha, von Hagiographen Threni. — Fortsetzung der exegetischen Uebungen im ersten Coetus, Ausarbeitungen und Vorträge nach gegebenen Thematen. — Jüdische Geschichte verbunden mit Literaturgeschichte: von der Vertreibung der Juden aus der pyrenäischen Halbinsel bis auf die neueste Zeit (inclusive). — Beginn eines neuen Cyclus: Biblische Geschichte bis zur Salomonischen Regierung. — Fortsetzung der historischen Uebungen nach gegebenen Thematen. Ausarbeitungen und Vorträge im ersten Coetus.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Trigonometrie und Stereometrie nebst Aufgaben. — Arithmetik: Gleichungen des zweiten Grades, arithmetische und geometrische Reihen und Zinseszinsrechnung. — Physik: Statik und Mechanik fester und flüssiger Körper.

Dr. Freudenthal: Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie (für die reiferen Hörer.) — Griechisch: Thukydides I. V. Plato, Gorgias c. 1—35. Grammatik: Syntax. Alle 14 Tage Exercitien und Extemporalien. — Latein: Horaz, ausgewählte Satiren und Episteln. — Geschichte Griechenlands unter den Diadochen; Roms unter den Kaisern von Augustus bis Constantin. Römische Literaturgeschichte. — Geographie: (1. und 2. Abtheilung combinirt): Asien.

Dr. D. Rosin: Pentateuch-Exegese (seit 31. Oct. 1867): Einleitung in die exegetische Literatur. — Homiletische Uebungen. — Griechisch: Sophokles Antigone von v. 451 bis Ende. — Homer, Ilias Buch IV—IX. — Latein: Cicero, De oratore I, von cap. 21 an. — Tacitus, Agricola. — Quintilian, Institut. orat. lib. X. — Lateinische Stilübungen (lat. Aufsätze, Exercitien u. Extemporalien). — Deutsch: Deutsche Stil- und Redeübungen. Lectüre aus Lessing.

In der zweiten Abtheilung las:

Dr. Grätz: Talmud statarisch: Tractat Gittin von p. 28 bis p. 65 mit Tossafot und Ascheri. Ausarbeitung talmudischer Themata aus demselben Tractat. — Talmud cursorisch: Tractat Synhedrin vom Beginn des Sommersemesters von p. 23 bis p. 68.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Rectification und Quadratur des Kreises, Trigonometrie bis zu den Functionen zusammengesetzter Winkel. — Arithmetik: Potenzrechnung und Logarithmen. — Physik: Wiederholung der Statik und Mechanik fester Körper.

Dr. Freudenthal: Prophetenexegese: Richter c. 13 bis Ende. 1. Buch Könige c. 1—10. — Griechisch: Xenophon, Cyropädie l. I. und ausgewählte Stücke aus andern Büchern. Plutarch Leben Agis' c. 1—12. — Grammatik: Unregelmässige Verba. Syntax: Repetition der Formenlehre.

Alle 14 Tage Exercitien und Extemporalien. — Latein: Virgil, Aeneis II, 670 — III, 570. Ovid, Tristien I, 1, 2 und 3. Livius I, 17—30 zum Theil. — Geschichte des Mittelalters vom Untergange des weströmischen Reiches bis auf Otto II. von Deutschland. Repetition der römischen Geschichte. — Geographie: Vgl. oben.

Dr. D. Rosin: Griechisch: Homer, Odyssee l. IX. beendigt, l. X. bis XIV. — Latein: Lateinische Grammatik, verbunden mit Exercitien und Extemporalien. Livius I, 30—55. — Deutsch: Göthe, Hermann und Dorothea, Gesang IV. bis Ende. Schiller, Piccolomini und Wallensteins Tod. Monatlich ein Aufsatz. Uebungen im freien Sprechen. — Hebräisch: Hebräische Grammatik. Formen der festen und schwachen Verba. Wöchentlich schriftliche Uebungen.

Cantor Deutsch leitet den Gesangunterricht.

Das Seminar zählt fünfzig Hörer, und zwar einundzwanzig Preussen, einundzwanzig Oesterreicher, drei Badenser, einen Würtemberger, einen Baier, einen Sachsen-Meininger, einen Lippe-Detmolder und einen Russen.

Das Seminar gedenkt mit Wehmuth des, Ende des Sommersemesters, verstorbenen talentvollen Hörers stud. phil. W. Lisser aus Ratibor.

Als Preisaufgabe zur Erlangung des Lehmann'schen Prämienpreises wurde gestellt:

Die Religions-Disputation des R. Jechiel von Paris am Hofe Ludwig's des Heiligen, ihre Veranlassung und ihre Folgen.

Zwei Arbeiten wurden überreicht. Sie zeigten von Fleiss und Quellenstudium, doch konnte keiner von ihnen der Preis zuerkannt werden.

Das Seminar beging am 27. (28.) Januar die statutenmässige Gedächtnissfeier des Stifters der Anstalt, des Königl. Commercienrathes Jonas Fraenckel.

Am 22. März, als dem Geburtstage Sr. Majestät des Königs, wurde ein feierlicher Gottesdienst in der Seminarsynagoge abgehalten.

Die Anstalt spricht ihren Dank für manche ihr gewordene Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme aus.

Der zu Danzig voriges Jahr verstorbene Privatlehrer Herr Selig Salomon vermachte in seinem Testament dem Seminar ein Legat von 316 Thalern. — Frau Rosalie Zunz zu Dresden übergab dem Seminar zum Andenken an ihren im Sommer verstorbenen Gatten, Herrn Lippmann A Zunz, 100 Thlr. als Stipendienstiftung.

Die Herren Siegfried Cassirer und J. Cohn aus Oberglogau, welche im Jahre 1866 ohne Nennung ihres Namens dem Seminar durch Herrn Rabbiner Dr. M Joël von hier eine Stipendienstiftung von 350 Thlr. übergaben, haben diese Stiftung, um 50 Thlr. vermehrt.

Beweise des Wohlwollens legten ferner an den Tag: Herr Professor Lelia della Torre in Padua, welcher der Seminarbibliothek mehrere von ihm verfasste Werke übergab. — Herr S. Nissen von hier: בית אהרן. Pentapla 2 Bände und andere Werke. — Herr Professor Goldenthal in Wien: מקדש מעט. המפתח. מאזני צדק. ביאור אבן רשר וכו'. Ferner die neuerworbenen handschriftlich hebräischen Werke der Hofbibliothek zu Wien und andere Werke. — Herr H. M. Rosenberg in Kiew: תלמוד ירושלמי ד' וויטאמיר. — Monsieur Rodrigues à Paris: Sinai et Golgatha par M. Graetz. Rodrigues L'origine du Sermon de la montagne. – Herr A. Merzbacher in München: דקדוקי סופרים מאת רפאל ראבינאוויטץ. — Ein Ungenannter: E. Weyden, Geschichte der Juden in Köln; S. Hänle, Geschichte der Juden in Ansbach; L. Herzberg—Fränkel, Polnische Juden; Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, 2. und 3. Heft. — Herr Friedlieber aus Eperies: דגול מרבבה. משא בערב ביער. שו"ת אבני שוהם.

Durch freundliche Beiträge bezeigten ihre Theilnahme: Herr Curator Dr. med. J. Lobethal. — Frau N. Merzbacher in München. — Herr W. Gutmann in Wien. — Die israelitische Gemeinde zu Oppeln. — Herr Rabbiner Dr. J. Perles in Posen. — Herr Rabbiner Dr. M. Güdemann in Wien. — Herr Prediger Dr. S. Kohn in Pesth. — Herr S. K. Frankel in Prag. — Herr Stadtrath B. Burchard in Landsberg a. W.

Die israelitische Gemeinde zu Prag hat ein jährliches Stipendium von 200 Fl. für einen am Seminar studirenden Prager bestimmt. — Die Herren Vertreter der israelitischen Cultusgemeinde zu Wien bestimmten ein jährliches Stipendium von 200 Fl. für am Seminar Studirende. — Die Herren Repräsentanten der auf dem flachen Lande wohnenden Israeliten Böhmens haben drei Stipendien zu je 200 Fl. für am Seminar studirende böhmische Jünglinge errichtet.

Der zu Dresden im Jahre 1864 verstorbene Particulier Herr Alexander Bernhard hat in seinem Testament einen Theil der Zinsen seines Vermögens zur Unterstützung von hiesigen israelitischen Gymnasiasten und Seminaristen bestimmt. In Folge dessen hat das zur Ausführung des Testaments gebildete Curatorium dem Seminar für dieses Jahr 25 Thlr. überwiesen.

Mehrere Beförderer der jüdischen Wissenschaft zu Preussisch-Stargardt ertheilen einem von daselbst das Seminar Besuchenden ein jährliches Stipendium von fünfzig Thalern.

Breslau, im December 1867.

Dr. Z. Frankel,
Director.

Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältniss zur jüdischen Exegese.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese.

Von Dr. D. Gerson.

(Fortsetzung.)

Ausser diesen aus jüdischen Quellen entlehnten Erzählungen, die bekannte biblische Charaktere mit sagenhaften Zügen ausstatten, enthalten die Commentarien Ephraems auch hinsichtlich der Auffassung, Darstellung und Behandlung biblischer Personen überhaupt gewisse mit der Hagada übereinstimmende Elemente. Diese pflegt nämlich, ebenso wie sie ausgeprägten

biblischen Charakteren neue Züge andichtet, den weniger bekannten einen individuellen, eigenthümlichen Charakter aufzuprägen, theils indem sie ungenannten Personen charakteristische Namen beilegt, theils dadurch, dass sie einen seltener vorkommenden Namen mit einem anderen bekannten und hervorragenden geradezu identificirt. Dieses letztere Verfahren der Hagadisten[1] findet sich auch bei Ephr., bisweilen sogar in wörtlicher Uebereinstimmung mit den jüdischen Quellen, z. B. Gen. 11, 29 „Jesca“, sagt er, „ist Sara, sie wurde nämlich wegen ihrer Schönheit so genannt“. (59 E: ܡܛܠ ܫܘܦܪܐ ܐܬܩܪܝܬ ܣܪܐ ܗܝ ܕܝܣܟܐ ܫܦܝܪܘܬܗ ܐܬܩܪܝܬ ܐܣܟܐ cf. 74 F, 156 C.) Hieron. bemerkt kurz: Sarai cognomento Jesca *διώνυμον* (l. l. 136 C), der genauer unterrichtete Ephr. gibt auch den etymologischen Grund dieser Identificirung an, die jedoch nur in der jüdischen Hagada und nur in der talmudischen Sprache stattfinden konnte, v. Synhedrin 69a: יסכה זו שרה ולמה נקרא יסכה שהכל סכין ביפיה; cf. Megillah 14a, Jonathan a. l. und Jos. Ant. I, 6, 5: *Ἀράνης μὲν καταλείπων υἱὸν Λῶτον καὶ Σάῤῥαν καὶ Μελχὰν θυγατέρα.*

Ebenso hat die Bemerkung, die Ephr. über Hagar macht, in der hagadischen Exegese ihre Quelle. Gen. 16, 1 a. v. Hagar fügt er hinzu: „die Pharao ihr (der Sarah) nebst noch anderen Mägden geschenkt hatte, am Tage da er sie zur Frau genommen hatte“. (65 C: ܗܝ ܕܐܡܬܐ ܕܝܗܒ ܗܘܐ ܠܗ ܦܪܥܘܢ ܥܡ ܐܡܗܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܒܝܘܡܐ ܕܢܣܒܗ ܠܗ ܐܢܬܬܐ.) Die Hagada findet dies in dem Worte הגר selbst wieder, indem sie es in הא אגרא (dies ist der Lohn) auflöst. Eine weitere poetische Fiction zur Verherrlichung Abrahams ist der Zusatz, dass Hagar eine Tochter Pharaos gewesen sei, v. Gen. R. c. 45 und Jonathan a. l.

Von diesem exegetischen Hülfsmittel macht Ephr. bisweilen recht geschickten Gebrauch, wo der Wortlaut des Textes scheinbar einen Widerspruch enthält. Die verschiedenen Benennungen der Frauen Esaus (Gen. 26, 34; 28, 9 und 36, 3), welche unsere modernen Exegeten zur Annahme verschiedener Verfasser dieser

[1] Vgl. z. B. die oben S. 29 angeführte Identificirung von Sem und Melkizedek. Aehnliche Beispiele hat Asaria dei Rossi im Meor Enaim c. 18 gesammelt, doch lassen sie sich noch unendlich vermehren.

Berichte veranlasst haben (s. Genesis v. Knobel S. 249 f.), vereinigt er durch die einfache Erklärung, Esau habe ausser den beiden 26, 34 genannten noch drei andere Frauen gehabt, Basmath sei nur der spätere Name der Machlath (174 F, cf. Jon. יח בשמת היא מחלת), und der Sohn dieser Machlath sei jener Reuel, der (36, 4) Sohn der Basmath genannt wird. Diese Erklärung, sie mag befriedigen oder nicht, zeigt doch wenigstens, dass Ephr. ebensowenig wie der Midrasch es verabsäumt hat, auch auf die sachlichen Schwierigkeiten des Textes genau einzugehen, wiewohl ihre Erklärungen nicht immer den Anforderungen der einfachen Interpretation entsprechen.

Weniger glücklich ist Ephraems Bemerkung zu Num. 10, 29: Reuel sei der Vater des Hobab gewesen und Hobab der Vater des Jethro; Vater und Sohn heissen beide Schwiegervater des Moses, obgleich eigentlich Jethro sein Schwiegervater war (254 D). Ephr. hat übersehen, dass nach seiner Erklärung Exod. 2, 18 „ihr Vater Reuel" = ihr Urgrossvater (sc. nach der Genealogie Reuel-Hobab, -Jethro etc.) aufgefasst werden müsste, was doch wohl Niemand zugeben wird. Besser ist es, nach der Hagada Jethro und Reuel für eine Person zu nehmen, obgleich der Grund dieser Identificirung (v. Exod. R. cap. 1: רעואל זה יתרו שנעשה ריע לאל) wenig befriedigt (vgl. Knobel Exodus Seite 20).

Bisweilen geht die Hagada davon aus, dass sie ähnlich klingende Namen verschiedener Personen als Bezeichnungen einer und derselben betrachtet und das von der einen Bekannte auf die andere überträgt. Dasselbe thut auch Ephr., und zwar ohne Rücksicht auf Kritik und wissenschaftliche Exegese. So identificirt er Hiob mit Jobab, dem Sohne Serachs (Gen. 36, 33) und macht ebenso wie die bekannte jüdische Tradition (Baba Bathra 15a) Moses zum Verfasser des Buches Hiob (opp. II, 1: ... ; cf. I, 184 F, Gen. R. c. 57 und Ibn Esra zu Gen. 36, 33). Hieronymus knüpft, übereinstimmend mit einer anderen Tradition, an das im Buche Hiob und in der Genesis l. c. vorkommende Uz an, was auf dieselbe Identificirung des Jobab mit Job hinausläuft (l. l. pag. 140 A und 145 F; cf. LXX zu Hiob Cp. 42a. E. *Ἰωβὰβ ὁ καλούμενος Ἰώβ*). Wenn der Talmud (l. c.) das Buch Hiob als poetische Fiction bezeichnet, so ist hiermit die Frage nach der Person

des Hiob und dem Verfasser des Buches, wenn sie noch aufgeworfen wird, in das Bereich der freien Hagada verwiesen, der es gestattet ist, je nach ihren Zwecken unbekümmert um jede Kritik den ethischen Gedanken der Bibel zu deuten. Die Hagada war eben das Gebiet, auf welchem der individuellen Ansicht, der unkritischen wie der kritischen, der freieste Spielraum gelassen war, weshalb denn auch in den Talmuden und Midraschim neben den naivsten Anschauungen sich Aeusserungen finden, die mit den Resultaten der modernen Forschung nicht selten übereinstimmen. Die Kirchenväter aber nahmen den jüdischen Midrasch ohne kritische Prüfung, oft sogar ohne richtiges Verständniss auf, und es darf daher nicht Wunder nehmen, wenn auf Grund solcher Erscheinungen bei der Darstellung ihrer Exegese auf „abgeschmackte Mährchen" und „alberne Fabeln" der Rabbinen weidlich geschimpft wird [1]). Doch kehren wir zu Ephr. zurück, um seine Uebereinstimmung mit dem Midrasch auch in Bezug auf die eigentliche Erklärung des Textes zu verfolgen.

II. Hagada als Exegese bei Ephraem.

Bekanntlich sucht der Midrasch oft, indem er die defective Schreibart eines Wortes als Anknüpfungspunkt benutzt, eine allgemein verbreitete Volksanschauung im Textworte wiederzufinden. Erklärungen dieser Art nimmt nun Ephr. ohne Rücksicht auf die Etymologie in seine Exegese auf, z. B. Gen. 1, 20 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתַּנִּינִם. Diese grossen thaninim (ܬܢܝܢܐ), meint Ephr., sind Leviathan und Behemoth. Zwar werde das letztere (Hiob 40, 15 und ψ. 50, 10) als Landthier geschildert; allein man muss annehmen, dass sie sich gleichsam die Welt getheilt haben, so dass Leviathan das Meer, Behemoth das Land bewohnt (p. 18 A: ܒܪܡ ܕܝܢ ܒܗܕܐ ܕܐܬܦܠܓܘ ܐܦܠܓܘ ܗܘܘ ܐܪܥܐ ܒܝܡܐ ܘܒܗܡܘܬ ܒܝܒܫܐ). Woher diese sonderbare Erklärung entstanden ist, ergiebt sich aus der Vergleichung des Midrasch Gen. R. c. 7: רבי פנחס בשם רבי אחא אמר תנינם כתיב זה בהמות ולויתן, die defective Schreibung der Pluralform תַּנִּינִם deutet auf zwei Thiere, die nur vereinzelt vorkommen: Behemoth und Leviathan.

---

[1]) V. Rosenmueller l. l. I p. 172, Winer Bibl. Real-W. B. Art. Ur.

Hatte die Hagada einmal das Gebiet der freien Auslegung betreten, indem sie Zeitanschauungen an das biblische Wort anlehnte, so machte sich auch der noch lebendige Sprachgenius in der Weise geltend, dass die biblische Sprache als eine lebende behandelt und aus dem späteren Sprachgebrauche erklärt wurde, dass also der Unterschied zwischen dem Althebräischen und Talmudischen nicht genau festgehalten und sprachliche Erscheinungen dieses letzteren Idioms auf das erstere übertragen wurden[1]. In der Sprache der nachbiblischen Zeit nahm man z. B. Gen. 2, 8 מִקֶּדֶם nach Analogie von מקודם לכן und ähnlichen Ausdrücken in der Bedeutung „früher“, und daher übersetzte es Onkelos durch מִלְּקַדְמִין, die Pesch. durch ܡܢ ܩܕܝܡ, während die LXX es durch *κατὰ ἀνατολάς* wiedergibt (Aq. *ἀπὸ ἀρχῆς*). Durch jene Auffassung entstand aber natürlich die Frage: soll dieses „früher“ bedeuten vor Erschaffung der Welt, oder vor der Schöpfung des Menschen? Für das erstere entscheidet sich eine Hagada, die auch Hieronymus erwähnt (l. l. 132 F), eine andere berichtigt dieselbe dahin, dass die Schöpfung des Paradieses erst am dritten Tage stattgefunden habe (v. Gen. R. c. 15: מקדם אמר רבי שמואל בר נחמן את סבור קודם לבריתו של עולם ואינו אלא קודם לאדם הראשון ··· אדם נברא בששי גן עדן בשלישי), wie auch Ephr. annimmt (16 A, cf. 22 D: ܘܦܪܕܝܣܐ: ܡܢ ܩܕܝܡ ܥܠ ܕܒܚܡܫܐ ܬܠܝܬܝܐ ܢܨܒܗ ܗܘܐ) und aus der biblischen Angabe, nach welcher am dritten Tage Bäume und Pflanzen geschaffen wurden (Gen. 1, 11 sq.) mit einiger Wahrscheinlichkeit gefolgert werden kann.

Lässt ein Wort zwei Bedeutungen zu, so wählt die Hagada vorzugsweise diejenige, an welche sich eine allgemeine Sentenz

---

[1]) Der Grund dieser Eigenthümlichkeit der Hagada ist eben in dem Bestreben zu suchen, die traditionelle Bibelerklärung durch die jedesmaligen Zeitanschauungen, durch gleichklingende verwandte oder auch aus fremden Sprachen hergeholte Wörter zu begründen (vgl. Zunz l. l. 327). Daher begegnet man so häufig der Uebertragung der späteren Bedeutung eines Wortes auf den bibl. Gebrauch, was dieser exegetischen Richtung auch am nächsten lag. Vgl. z. B. Gen. R. c. 68 zu Gen. 28, 11: מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום שהוא מקומו של עולם וכו׳, demnach wird וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם erklärt = er betete zu Gott, cf. Berachoth 26 a und Chullin 91 b.

oder Moral passend anknüpfen lässt. So z. B. liebten es die Hagadisten, den ethischen Grundsatz במידה שאדם מודד בה מודדין לו (Sotah 8b, Megillah 12b; cf. Luc. 6, 38: *τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ ᾧ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν*) auf die biblischen Ereignisse in ihrer Aufeinanderfolge als Ursache und Wirkung anzuwenden, offenbar, weil diese Sentenz sich homiletisch und paränetisch auf die verschiedenste Weise ausbeuten liess. Man zeigte also die göttliche Gerechtigkeit in der Gleichartigkeit des Vergehens und der Strafe in dem Untergange der Egypter im Meere, weil sie durch Wasser die Israeliten hatten vernichten wollen, oder auf das Schriftwort angewendet: נֶעֶרְמוּ מַיִם Exod. 15, 8 von ערם (listig sein) abgeleitet „die Wasser waren klug" (Onkelos חַכִּימוּ מַיָּא), d. h. wie Mechiltha Beschallach c. 7 erklärt wird: וברוח אפיך נערמו מים במדה שמדדו בה מדדת להם הם אמרו הבה נתחכמה לו אף אתה נתת ערמה למים ד"א עשאן כמין ערימות. Die Pesch. hatte hier das hebräische Wort beibehalten (ܥܪܡܘ), und Ephr. unterlässt es nicht, den Grundsatz der strengen Wiedervergeltung, den er in dem Sterben der Erstgeborenen für das Tödten der hebräischen Knäblein aufzeigt (p. 213 D)[1], auch hier in dem Worte ܚܟܡ (klug sein) durchblicken zu lassen (216 E: ܡܬܟܢܫܝܢ ܒܪܘܚܟ ܡ̈ܝܐ. ܐܘ ܒܪܘܚܐ ܕܢܦܩܬ ܡܢܟ ܐܬܚܟܡܘ ܡ̈ܝܐ ܠܡܬܦܠܓܘ ܐܘ ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܦܘܡܟ ܐܝܟ ܐܣܝܪ̈ܐ ܩܡܘ ܠܗ ܠܐ ܪܕܘ). „Durch deinen Hauch sammelten sich die Wasser, entweder: durch den Wind, der von dir ausging, wurden die Wasser gelehrt, sich zu theilen, oder: durch den Befehl deines Mundes blieben sie wie gefesselt stehen, so dass sie nicht weiter flossen".

Indem die Hagadisten mit der Exegese die religiöse Belehrung zu verbinden suchten, machten sie oft durch eine geschickte metaphorische Wendung einen Uebergang von einem Worte der Bibel auf einen allgemeinen, ethischen Satz, der von eben diesem Schlagworte ausging. So deuteten sie z. B. חול (Sand) zugleich als Bezeichnung für Israel, das an Zahl gleich dem Sande des Meeres zu werden bestimmt war, um in Gen. 2, 12 den Gedanken anzuknüpfen: „So wie man Sand von hier nimmt und ihn dorthin gibt, ohne dass ein Geräusch vernommen wird, so bleibe

---

[1]) Cf. Exod. R. c. 3: וירדפו אחריהם בסוף שלשה ימים וטבעם ... בים לסדוד להם במדה שמדדו שאמרו כל הבן וכו.

diese That (die Tödtung des Mizri) unter euch verborgen und werde nicht gehört"[1]), womit zugleich gegen die so oft gefahrbringende Angeberei gewarnt werden sollte. Diesen ethischen Zug der Hagada verwischt aber Ephr. und gibt nur die müssige poetische Ausschmückung. „Er tödtete ihn und verbarg ihn im Sande, ihn, der das Volk bedrängte, das den Segen erhalten hatte, sich gleich dem Sande zu vermehren; am Ufer des Flusses verbarg er ihn vor seinen Genossen, deren Leichname an die Küste des Meeres ausgeworfen werden sollten" (189 E: ܩܛܠܗ ܘܛܡܪܗ ܒܚܠܐ ܠܗܘ ܕܥܨܪ ܗܘܐ ܠܥܡܐ ܕܩܒܠ ܗܘܐ ܒܘܪܟܬܐ ܕܢܣܓܐ ܐܝܟ ܚܠܐ ܘܥܠ ܣܦܪ ܢܗܪܐ ܛܡܪܗ ܗܘܐ ܡܢ ܚܒܪܘܗܝ ܗܢܘܢ ܕܥܠ ܣܦܪ ܝܡܐ ܥܬܝܕ ܗܘܐ ܫܠܕܝܗܘܢ ܠܡܫܬܕܝܘ). Dasselbe gilt von der Bemerkung, die Ephr. zu Exod. 4, 3 macht: Die Schlange, in welche der Stab Mosis verwandelt wurde, sollte ihm das Bild Pharaos vergegenwärtigen, den der Prophet (Ez. 29, 3) mit einer Schlange vergleicht (203 B, cf. Exod. R. c. 3: לכך נהפך המטה לנחש כנגד פרעה שנקרא נחש וכו׳). In ähnlicher Weise endlich erklärt Ephr. auch übereinstimmend mit dem Midrasch, weshalb die Israeliten, als sie über das Manna murrten, gerade durch giftige Schlangen bestraft wurden (Num. 21, 6): „Weil sie über das Manna, die Speise der Engel murrten, deshalb bissen sie die Schlangen, die Staub essen und nicht murren (263 A: ܥܠ ܕܪܛܢܘ ܥܠ ܡܢܐ ܠܚܡܐ ܕܡܠܐܟܐ ܢܟܬܘ ܐܢܘܢ ܚܘܘܬܐ ܕܐܟܠܢ ܥܦܪܐ ܘܠܐ ܡܪܛܢܢ; cf. Num. R. c. 19: הנחש עפר לחמו ואלו אוכלין את המן שנהפך למטעמים הרבה יבוא נחש שאוכל מינין הרבה ובפיו טעם אחד ויפרע מן האוכלים מין אחד וטועמין מינין הרבה.

Aus diesen Beispielen ersieht man bereits, dass Ephraem die Exegese in einer freien, gewissermassen homiletischen Weise handhabt, die von der Richtung seiner oben charakterisirten Vorgänger wesentlich verschieden ist. Wenn nun die Hagadisten zu dieser freien Textauslegung in vielen Fällen nur auf Grund des hebräischen Textes und der hebräischen Sprache durch

---

[1]) Exod. R. c. 1: טמנו בפניהן של ישראל שנמשלו לחול אמר להם אתם משולים כחול מה חול הזה אדם נוטלו מכאן ונותנו לכאן ואין קולו נשמע כן יטמן הדבר הזה ביניכם ולא ישמע.

analytisches Verfahren gelangen, Ephraem hingegen seine mit Jenen übereinstimmende Erklärung durch den syrischen Text nicht rechtfertigt, noch rechtfertigen kann, sondern dieselbe, ohne ihren Ursprung nachzuweisen, als fertiges Resultat aufnimmt, so liegt es auf der Hand, dass er sie aus jüdischer Quelle entlehnt hat. Hierfür aber sprechen noch eclatanter diejenigen Erklärungen Ephraems, die specifisch jüdische Traditionen enthalten.

Wenn auch in den Commentarien Ephraems zum Pentateuch eigentliche philologische oder sprachliche Bemerkungen von Bedeutung sich nur selten finden, so verrathen doch seine sachlichen Erklärungen oft einen nüchternen Sinn und richtiges Verständniss. Einige Beispiele, zu denen gleichfalls die Parallelen aus der midraschischen Literatur angeführt werden sollen, mögen hierfür einen Beleg liefern.

Ephraem findet es auffallend, dass Gen. 1, 8 bei der Schöpfung der Ausdehnung der Satz „Und Gott sah, dass es gut war" fehlt, da derselbe doch bei allen anderen Tagen vorkommt, beim sechsten sogar zweimal. Hierüber gab es schon zu Origenes' Zeit haggadische Erklärungen, die dieser jedoch nicht ausdrücklich mittheilt[1]). Die eine dieser Erklärungen wird von Hieronymus[2]), die andere von Ephraem (p. 15 C) angeführt. Die erstere betrachtet die Ausdehnung als Symbol der Theilung, Trennung oder Spaltung (Hader), die andere findet diesen Schöpfungsact darum nicht des besonderen göttlichen Lobes würdig, weil das Werk dieses Tages, so lange die Sonne nicht war, noch unvollständig war, weshalb erst am Ende der Schöpfung durch den Ausdruck „Und siehe, es war sehr gut" (Gen. 1, 31) auch die Ausdehnung gesegnet wurde; v. Pesachim 54a: א"ע"פ שלא נאמר בו כי טוב חזר וכללו בששי; cf. Gen. R. c. 4: ר'חנינא אומר לפי שבו נבראת מחלוקת · · · חזר וכללן כולו בסוף.

---

[1]) V. Epistola ad Africanum 4, 16: *Καὶ ἐν τῇ γενέσει δὲ τὸ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλὸν ἐπὶ τῷ γενέσται στερέωμα παῤ Ἑβραίοις οὐχ εὑρίσκεται καὶ πρόβλημα δέ ἐστι παῤ αὐτοῖς οὐ τὸ τυχὸν τοῦτο*; vgl. diese Monatsschrift Bd. 3 S. 316.

[2]) V. opp. ed. Frf. t. VI p. 181 comm. in Aggaeum: „Neque enim poterat secundus dies, qui numerum facit, qui ab unione dividit, quod bonus esset, Dei sententia comprobari".

Ein genaues Eingehen auf den biblischen Text zeigt Ephr. auch da, wo er für unvollständige Angaben der Bibel den Grund angibt, z. B. zu Num. 11, 26. Was die dort erwähnten Eldad und Medad phrophezeiten, ergänzt er durch den Zusatz: „Moses hat uns aus Egypten geführt und Josua wird uns in das Land der Verheissung bringen“ (cf. 257 E: ܗܘܘ ܗܘ ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܕܡܘܫܐ ܐܦܩܢ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܘܝܫܘܥ ܡܥܠ ܠܢ ܠܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ; cf. Synhedrin 17a: ומה נבואה נתנבאו משה מת יהושע מכנים את ישראל לארץ; cf. Jon. und Jerusch. a. l. Sifri a. l. und Num. R. c. 15[1]).

Deut. 33 im Segen Mosis ist der Stamm Simeon übergangen. Das, meint Ephraem, dürfe nicht auffallen. Denn Simeon war von Jakob wegen der Zerstörung Sichems verflucht worden und hat, anstatt sich zu bessern, durch das Vergehen des Simri den Tod von 24,000 Israeliten veranlasst. Hingegen hat der Stamm Levi, der im Fluche Jakobs (Gen. 49, 5 ff.) mit eingeschlossen gewesen, wiederum seinen Eifer für die göttliche Sache gezeigt, erstlich, als er gegen die Anbeter des goldenen Kalbes auftrat (Exod. 32, 26—29 und Deut. 33, 9) und zweitens, indem Pinchas den Simri tödtete: mit Recht also hat der Stamm Levi von Moses den Segen empfangen (p. 291); cf. Ibn Esra zu Deut. 33, 6 und Jalkut § 951: לוי פרע מה שלוה במדבר שנאמר ויעמד משה בשער המחנה ויאמר מי לד'' האומר לאביו ולאמו, וחזר והלוה את המקום בשטים שנא' פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, שמעון לא דיו שלא פרע אלא חזר והלוה שנא' ושם איש ישראל המוכה.

Zur genaueren Vergleichung dieser hermeneutischen Richtung Ephraems mit dem Midrasch werden wir noch einige Stellen aus seinen Commentarien im nächsten Hefte anführen.

---

[1]) Ob diese Erklärung auf Deutung des Notarikon מ''תנ''ב''אי''ם = משה תנוח נפשו בגן אלהים יהושע מכנים beruhe, mag dahingestellt bleiben.

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigung. Im vorigen Hefte muss es S. 16 vorletzte Zeile Hagadisten und nicht Leherendisten heissen.

Analekten.

War Raschi das Targum zu den Hagiographen bekannt?

Gegen Zunz, der (G. V. S. 64 Anm. d) diese Frage verneint, weist Chajes in Jmre Bina No. 4 Bl. 17 vier Citate aus dem Raschi-Commentar nach, welche Raschi's Kenntniss von diesem Targum beweisen sollen. Von diesen vier Citaten nehmen wiederum Notiz Rahmer in dessen Targum zur Chronik (S. 8 der hebr. Vorrede) und Frank bei Gelegenheit der in diesen Blättern gegebenen Recension meines Raschi-Werkes (vgl. Jahrg. 1867 S. 277). Bei näherer Prüfung dieser Citate aber werden wir sehen, wie der aus ihnen hergeholte Beweis vollständig fällt.

a. Die Stelle in Samuel I Kap. 11 V. 8 aus dem Targum zu den Proverbien gehört Raschi gar nicht an, sie fehlt in mehreren von mir eingesehenen Handschriften und ist ein aus dem Wörterbuche Kimchi's (vgl. dort s. v. בוק) in den Raschi-Commentar hineingetragener Zusatz.

b. Die Stelle in Megilla 13 b bezieht sich nicht auf das eigentliche Targum zum Buche Esther, vielmehr auf das in Midrasch-Manier abgefasste Targum scheni (vgl. das. Cap. 2 V. 5 und Raschi zu Megilla 13 b), welches Raschi bereits früher, nämlich zu Deuteron. 3, V. 4, mit Targum jeruschalmi benennt.

c. Der Commentar zu Taanith 18a führt wohl das Targum zu den Psalmen an, nicht aber Raschi in der Parallelstelle zu Rasch haschana Schlgw. הפגינו. Ausserdem gehört der Commentar zu Taanith in der uns vorliegenden Recension keineswegs Raschi an, wie dies bereits von Chajes näher erwiesen worden ist, und wie ich dies bei einer anderen Gelegenheit, nachdem ich den der Münchner Bibliothek gehörigen Raschi-Codex näher kennen gelernt habe, mehrfach werde unterstützen können.

d. Endlich fällt auch der Beweis aus Chagiga 22b, da die Stelle in dem erwähnten Codex (Seite 235 b) nicht anders lautet als ויצבט ויושיט: von einem Späteren erweitert, heisst es nun in dem gedruckten Commentar ויצבט לה קלי׳ תרגום ויושיט לה. —

Würde Raschi das Targum zu den Hagiographen gekannt haben, so hätte er gar oft Gelegenheit gehabt, dasselbe gleich den anderen Targumin anzuführen. Wir weisen nur auf Berachoth 18b hin, wo Raschi aus den Halachoth gedoloth citirt נרקום חבצלת השרון, während der Aruch die Erklärung aus dem Targum zur Schrifstelle, Hoh. Lied Cap. 2 V. 1, hat. Auch zu Berachoth 18b würde Raschi nicht sagen וטבל לקריו, da das Targum zur Chronik I Cap. 11 V. 22 die טביולה richtiger wegen der Verunreinigung durch die Berührung eines todten Gewürms motivirt (vgl. auch R. Jesaja Pick's Bemerkung zur angeführten Talmudstelle).

Während der Verfasser des Aruch das Targum der Hagiographen kennt und nicht selten citirt, war es seinem Zeitgenossen Raschi nie zu Gesicht gekommen*), ähnlich wie R. Meir Rothenburg vom Targum jeruschalmi sagt „es findet sich nicht unter uns vor", s. Orchoth Chajim § 3 der הלכות קריאת שמות. Den Enkeln Raschi's jedoch war das Targum der Hagiographen bereits zugänglich; Sam. ben Meir erwähnt es zu Exodus 15, 2 und zu Levit. 20, 17, auch R. Tam führt im Sefer hajaschar § 520 eine Stelle aus dem Targum zu den Proverbien an. So hat Raschi auch die Commentarien des R. Chananel noch nicht vor sich gehabt**), während die genannten Enkel sie bereits vielfach excerpiren, nur dass die Commentarien noch sehr selten waren und ein Zeitgenosse des R. Tam diesem gesteht „dass die Schriften des R. Chananel in dieser Stadt nicht existiren und er sie noch nie gesehen habe" (s. Sefer hajaschar Bl. 80d).

---

*) Im Index zu Baba bathra 5a Schlgw. ולאו גברא muss daher statt תהלים י"ח verbessert werden שמואל א' ב'. Die Emendation in Raschi zu Psalm 74 V. 19, für חור שלך וי"ת לשון חורים, welche zuerst Mirr in seinem Athereth Zebi aufstellt, dann Luzatto im Ozar Nechmad I S. 145 auch aus einer Handschrift nachweist, habe ich seither in mehreren Handschriften bestätigt gefunden.

**) Irrthümlich wird im Juchasin ed. London S. 218 die im Raschi zu Joma 30 enthaltene Erklärung des R. Chananel so angeführt, als gebe sie Ersterer selbst im Namen des Letzteren, während sie in den Druck-Ausgaben als Interpellation bezeichnet ist, ebenso wie in Baba bathra 5a. Im Raschbam das. S. 30a ist nach der Lubliner Ausgabe statt „Chanina" richtig „Chananel" zu lesen.

Erging es doch auch so den Commentarien Raschi's selbst. Maimon erwähnt ihrer nirgends, wohl aber sein Sohn Abraham in dessen arabisch geschriebenen Pentateuch-Commentar, wie Chwolson in der jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben Jahrg. 1865 S. 316 berichtet.

Dr. Berliner.

Recensionen und Anzeigen.

Frank und die Frankisten. Eine Sekten-Geschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Von Dr. H. Graetz. 126 S. gr. Oct.

Die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts war als der Zusammenstoss alter und neuer Zeit, Begegnung von dichter Finsterniss und grellem Licht, reich an geheimnissvollen und blendenden Truggestalten. Die Nachwelt hat manche dieser Gestalten in ihrer ganzen Verwerflichkeit erkannt und sie ihres Glanzes entkleidet, von manchen ist auch sie geblendet, umgibt sie mit noch höherer Glorie, ist also noch heute das Spiel jener Gaukler. Zu diesen gehört Jakob Frank, der durch den blendenden Schein, mit dem er sich und seine schöne Tochter zu umgeben wusste, der Phantasie reichliche Nahrung bietet, und es hat noch in neuester Zeit die Romantik sich seiner bemächtigt und ihn theils in Aufsätzen, theils in vollständigen Werken zum Tugendhelden, zum „Ideal gesinnungshoher Sittlichkeit" gestempelt. An der richtenden schonungslosen Geschichte ist es, über die romantischen Spielereien wegzusehen und diese nebelhafte Gestalt nach ihrem eigentlichen Wesen darzustellen. Der neueste Geschichtsschreiber der Juden, Herr Dr. Graetz, hat dieses in obiger, das diesjährige Programm des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau bildenden Monographie unternommen und schlagend nachgewiesen, dass Frank ein gewissenloser Betrüger war, der, von den niedrigsten Leidenschaften getrieben, mit Religionen und Menschen ein höchst verdammenswerthes Spiel trieb und kein Mittel scheute, um zur

Befriedigung seines ungezügelten Ehrgeizes zu gelangen. — Frank, eigentlich Jankiew Lejbowicz oder Lebowicz, im südlichen Galizien im zweiten, nach Anderen im dritten Decennium des vorigen Jahrhunderts geboren, war ein durchaus ungebildeter und unwissender Mensch; die Basis seines Ansehens bei seinen Anhängern lag in dem Sabbatianismus, der zu jener Zeit viele Bekenner in Galizien und Podolien zählte, denen es aber an einem Oberhaupte fehlte, um das sie sich schaarten. Frank fand bei seinem Auftreten Vieles vorbereitet, auch fehlte es ihm in seinen Betrügereien nicht an Helfershelfern, einige Mitglieder der Familie Schor standen ihm als solche zur Seite. Die rabbinischen d. i. nichtsabbatianischen Juden wurden endlich auf dieses Treiben aufmerksam, es fehlte nicht an Recriminationen und Anklagen, sie und an ihrer Spitze die Familie Schor wurden des unzüchtigsten Wandels angeklagt und überführt, und es sahen sich die Behörden zum Einschreiten veranlasst. Da ertheilt Frank, der sich nach Chozim in Sicherheit zurückgezogen hatte, seinen Anhängern den Rath, die Erklärung abzugeben, dass sie an eine Dreieinigkeit glauben und den Talmud, der voll Irrthümer und Blasphemien sei, verwerfen; mehrere von ihnen nahmen auf sein Geheiss die Taufe. Die Frankisten fanden nun an dem Bischof von Podolien, Dembowski, einen Gönner und brachten über die Juden unsägliches Leid; sie klagten diese an, das Blut von Christen an ihren Festtagen zu gebrauchen und veranlassten den Bischof Dembowski, durch ein Edict die Verbrennung des Talmud anzubefehlen. Ein Frankist verbrannte den Talmud an einem jüdischen Feiertage vor den Augen der Juden. — Doch Dembowski starb, die Frankisten geriethen in Noth, sie wendeten sich an den Erzbischof von Lemberg, Lubienski, der aber wie der päpstliche Nuntius zu Warschau das Lügengewebe durchschaute und dass ihr christliches Glaubensbekenntniss nicht ernstlich sei: er wies sie daher mit ihrem Gesuche um Schutz für ihre Secte nicht vor. Frank nahm endlich auch die Taufe an, der König August von Polen war sein Taufpathe (25. Nov. 1759). Doch auch jetzt war der Argwohn, dass das angenommene christliche Bekenntniss nur ein Deckmantel für geheime Pläne sei, nicht beschwichtigt, und Frank wurde endlich gezwungen, dieses in einem offenen Bekenntnisse abzulegen. Er wurde zur

Kerkerstrafe verurtheilt, die er dreizehn Jahre zu Czenstochow erlitt. Als die Russen Czenstochow eroberten, liess er erklären, er und seine Anhänger wollen sich zur griechichen Kirche bekennen. Er erlangte später seine Freiheit, ging mit vielen Anhängern, denen er als gottgewordener Mensch, als „heiliger Herr" galt, nach Oesterreich und lebte mehrere Jahre in Brünn, und als er diese Stadt verlassen musste, ging er nach Offenbach, woselbst er Decbr. 1791 starb. – Dieses in kurzen Worten der Inhalt dieser sehr interessanten Monographie; der Verfasser hat mit Wärme und an mancher Seite mit innerer Indignation geschrieben, es ist der Ingrimm der Wahrheit, der spricht; und dass der Verf. von Wahrheit geleitet wurde, beweisen die der Schrift beigegebenen und ihren Werth erhöhenden Beilagen, die Herr Dr. Graetz aus den seltensten und schwer zugänglichen Werken gesammelt. Doch sind die Angaben mancher dieser Beilagen mit Sorgfalt zu prüfen. So ist R. Jakob Emden in seinen Mittheilungen nicht ganz zuverlässig; ein Mann von bedeutender Gelehrsamkeit, ist er ein eifriger Zelot und bereit, auf den leisesten Verdacht zu verdammen. Begeifert er doch selbst den ihm weit überlegenen R. Jezechiel Landau und zieht seine Orthodoxie in Zweifel! Und Emden, der heftigste Feind des im Sohar wurzelnden Sabbatianismus, vermag nicht, sich vom Sohar und der Kabbala loszusagen, während Landau offen mit der Kabbala brach und auf den Sohar keinen Werth legte! Es scheint, dass Emden auch gegen Jonathan Eibeschütz sich in seinem Uebereifer schwer versündigt und ihm Mehreres aufgebürdet habe, das bei genauerer Prüfung schwindet; vielleicht wird es uns gegönnt sein, an einer anderen Seite hierfür den Nachweis zu liefern.

Kehren wir zu der Monographie zurück, so scheint bei der Befriedigung, die sie gewährt, doch noch Manches dunkel. So ist nicht abzusehen, wodurch Frank diesen imponirenden Einfluss und das göttliche Ansehen bei seinen Anhängern gewann, von denen er als Adonaï (S. 71) verehrt wurde, da er doch selbst Idiot und, wie der Verf. mittheilt, wenig gewinnend war. Aber es herrscht über das Treiben und Wirken der Sabbatianer überhaupt so vieles Dunkel, dass dem Herrn Verf. kein Vorwurf daraus gemacht werden kann, dass er nicht ganz das Räthselhafte in der Geschichte dieser Secte gelöst. Ref. hatte in seiner

Jugend Gelegenheit in Prag die Sabbatianer zu beobachten; ihre Zahl war zwar nicht gross, aber es herrschte unter ihnen ein inniges Zusammenhalten. Ihr äusseres und häusliches Leben war streng talmudisch religiös, ihre Orthodoxie erstreckte sich sogar auf die Kleidung, sie waren mit dem damals den frommen Juden erkennbar machenden Dreimeister oder einem dreieckigen Hute, unter welchem ein Käppchen, bekleidet. Auch heiratheten sie Frauen aus frommen Häusern, die das Leben des elterlichen Hauses weiter führten und ihre Männer waren mit ihnen hierin ganz einverstanden. Der Umgang dieser Anhänger Sabbataï Zewi's wurde gerade nicht geflohen, aber auch nicht gesucht. Sie hatten ihre eigene von ihnen besuchte Synagoge in dem Hause, des, wie es scheint, damals an ihrer Spitze stehenden J. Wehl.; welche Gebete sie daselbst verrichteten, war nicht bekannt, doch wurde allgemein – und wohl auch der Wahrheit nahe — behauptet, der Tag der Zerstörung Jerusalems (9. Ab.) sei ihnen ein Freudentag, da nach ihrer Behauptung der Messias in der Person S. Zewi's gekommen sei. Auf das Gerede, dass sie in ihrer Synagoge Orgien feiern, wurde nicht nur kein Gewicht gelegt, sondern man betrachtete es als Verläumdung, da ihr Lebenswandel sittenrein war und sie nach der Seite ihres moralischen Charakters allgemeine Achtung genossen. Die damalige Lage der Juden in Oesterreich war durch viele Beschränkungen sehr gedrückt und es gab manchen Schwachen, der sich hierdurch zur Abschwörung des Judenthums drängen liess; von den gedachten Sabbatianern hat nie Jemand das Judenthum verlassen und auch ihre Kinder blieben treu dem Judenthum. Um so befremdender scheint folgender dem Ref. aus Autopsie bekannter Zug. In katholischen Ländern läutet wie bekannt um zwölf Uhr die Glocke, als Zeichen zum Gebet, gläubige Katholiken hören auf dieses Zeichen. Ref. ging einst des Vormittags in einer Strasse, in die auch der obengedachte, seiner ganzen Bekleidung nach, wie durch einen grossen, damals noch nicht Mode gewordenen Bart den Juden repräsentirende J. Wehl. trat; es läutete zwölf und J. Wehl. zog den Hut ab und ging so durch die ganze Strasse! — Hiermit würde wohl zusammenhängen, dass manche Prager Sabbatianer – nicht nur der von seinem Vater gesandte Herr v. P. (in der Monographie wird ungenau angegeben, auch mit Willen seiner Mutter; seine Mutter,

Frau des äusserlich ganz rabbinischen G. P. war als echt orthodoxe Jüdin bekannt), sondern auch ein S. Zerk sich nach Offenbach zu dem das Christenthum bekennenden Frank begaben; aber Frank trug das Christenthum öffentlich zur Schau und die Prager Sabbatianer bekannten es nicht frei, Frank hasste und verwarf den Talmud und seine Vorschriften, diese Sabbatianer beobachteten sie, Frank wollte keinen Juden kennen, diese Sabbatianer hingen an Juden und ihren orthodox jüdischen Frauen und lebten ganz nach deren Weise! - Von diesen Prager Sabbatianern ist noch zu erwähnen, dass, wie allgemein behauptet wurde, sie sich täglich zur Stätte begaben, wo früher der Galgen stand, und auch von Frank wurde Ref. von glaubwürdiger Seite erzählt, er habe sich in Brünn täglich mit glänzendem Gefolge nach der Stätte des Galgens begeben, dort sei ein grosser Teppich ausgebreitet worden, auf welchen er sich setzte und aus einem Buche las.

Es bleibt also noch Manches in der Geschichte Frank's und seiner Anhänger räthselhaft, doch fühlt sich der Geschichtsforscher Herrn Dr. Graetz für das Dargebotene zum aufrichtigen Dank verpflichtet und wird ihm gern das Verdienst zuerkennen, in diesen mysteriösen Sagen aufgeräumt und die bodenlose Verworfenheit Frank's nach authentischen Quellen überführend dargelegt zu haben.

Monatschronik.

Baden. Der bisherige Ministerialrath Elstetter ist bei der vor einigen Tagen erfolgten Neubildung des Ministeriums zum Präsidenten des Finanzministeriums ernannt worden. Das freisinnige Baden, das schon seit längerer Zeit jüdische Richter und Staatsanwälte besitzt, hat durch die Berufung Elstetter's in das Ministerium nun auch den Ruhm für sich in Anspruch zu nehmen, der erste deutsche Staat zu sein, der ein Ministerportefeuille in die Hände eines Juden gelegt hat.

Berlin. Am 27. Januar starb hierselbst der Commercienrath und Stadtrath Leonor Reichenheim, langjähriger Vertreter des Kreises Waldenburg im Abgeordnetenhause und Mitglied des constituirenden Reichstages des norddeutschen Bundes. Der Präsident des Abgeordnetenhauses widmete dem Verstorbenen Worte der Anerkennung für seine aufopfernde Thätigkeit als Abgeordneter und speziell als mehrjähriges Mitglied der Budget-Commission, und lud das Haus zur Theilnahme an seinem Leichenbegängnisse ein. Zahlreiche Mitglieder beider Häuser des Landtages, Deputationen der städtischen Körperschaften und viele andere hervorragende Männer gaben dem Entseelten das Geleit zum israelitischen Friedhofe.

Paris. Herr Michel Levy, Mitglied der medicinischen Academie und Inspector der Sanitätscommission im Kriegministerium, ist zum Vicepräsidenten des Comité für Gesundheitspflege und des medicinischen Ausschusses zur Leitung der Hospitäler ernannt und zur Würde eines Gross-Offiziers der Ehrenlegion erhoben worden*).

Prag. Die erste Ernennung eines Israeliten zum Auscultanten im Justizfache ist dieser Tage vorgekommen. Dem Herrn Dr. jur. Moritz Fischer aus Gaya in Mähren wurde vom k. k. böhmischen Oberlandesgerichte eine Auscultantenstelle mit dem Jahresadjutum verliehen. Es ist dies der erste Fall, dass das Princip der Zulassung von Israeliten zum juridischen Staatsdienste in praktische Anwendung kommt.

---

*) Diese Nachricht haben wir dem in Paris erscheinenden „Univers Israélite" entlehnt. Wenn dieses Blatt sich darüber beklagt, dass in der Monatschronik dieser Zeitschrift bisweilen Nachrichten enthalten seien, die es zuerst gebracht, ohne dass wir es der Mühe werth hielten, die Quelle anzugeben, aus der wir geschöpft, so vergisst dasselbe, dass jede Chronik, die ja nicht den Anspruch macht, Originalberichte zu liefern, ihre Nachrichten gewöhnlich den öffentlichen Blättern entlehnt, ohne dieselben namhaft zu machen. In Deutschland wenigstens ist dies allgemeiner Brauch, und wir werden daher bei diesem uns völlig correct erscheinenden Verfahren auch in Zukunft beharren.

D. R.

Mendelssohn-Skizzen.

Von Dr. M. Kayserling.

I. Ein Besuch Moses Mendelssohn's in Friedrichsfelde.

Es war im Sommer des Jahres 1785 als Moses Mendelssohn in Begleitung seines Freundes Ramler eine Spazierfahrt nach dem von Berlin wenige Stunden entfernten Friedrichsfelde machte. Dort weilte zur Zeit der Herzog von Curland, dessen Gemahlin die Herzogin Dorothea sowohl, wie ihre Schwester Elise von der Recke, eine der edelsten Frauen ihrer Zeit, den jüdischen Philosophen innig verehrten und es als einen seltenen Genuss betrachteten, den liebenswürdigen Gesellschafter in ihrer Nähe zu haben.

Früher, als die Herzogin erwartet hatte, traf Mendelssohn zum Besuche der beiden „unvergleichlichen Schwestern" am Curischen Hofe ein. Sie waren gerade mit ihren Toiletten beschäftigt und gaben ihrer Reisebegleiterin den Auftrag, die beiden Söhne der Weisheit in den Schlossgarten zu führen. Mendelssohn und Ramler lustwandelten in dem herrlichen Park unter den schattigen Bäumen, geführt von einer Dame, welche das dreissigste Jahr noch nicht überschritten hatte. Voller Bewunderung der Schönheiten der Natur und der mannigfach in ihr wirkenden Kräfte gingen sie stillschweigend neben einander, bis endlich die anmuthige Führerin, welche in der Gegenwart dieser geistvollen Männer Gott und seine Welt lebhafter als gewöhnlich zu fühlen glaubte, nicht ohne Zagen

das Schweigen brach. „Mir kömmt das Niederhauen eines grossen schönen Baumes beinah wie ein Mord vor", hob die Dame an, „ein so wichtiges Product der Natur scheint mir ein Baum zu sein." Das führte Mendelssohn auf die Idee der Alten, auf die Bibel; er war nicht damit zufrieden, dass der Dichter für die Erhaltung des Baumes ausser der innern Belohnung, gut gehandelt zu haben, noch äusseren Wohlstand gibt, das hiesse, meinte er, die Tugend zu einer feilen Dirne machen.

Sophie Becker, so hiess die Dame, war ein höchst origineller Charakter. Sie befand sich gerade damals in der Periode des Zweifelns und erschloss Mendelssohn ihr ganzes Herz, er wurde ihr „theuerster Freund" sie ihm seine „theuerste Sophie". Ihre Seele war von so mancherlei dunklen Vorstellungen und durch diese von so verschiedenen Gefühlen bewegt, dass sie sich irgendwo ergiessen musste Mendelssohn war der Erste, wie sie in dem Briefe vom 24. December 1785 gesteht, von dem sie glaubte, er würde sie verstehen, oder da, wo sie sich selbst nicht versteht, Licht hinhalten können. In Betrachtungen über Menschenschicksal versunken, fühlte sie in ihrem Herzen eine Leere, sie konnte den Gedanken Gott nicht mehr fassen, sie konnte nicht mehr beten, hatte keinen Sinn mehr für den öffentlichen Gottesdienst. „So sieht es in meiner Seele aus, theuerster Freund, nur Ihnen lege ich sie offen dar", heisst es in dem erwähnten Briefe. „Rathen sie mir, auf welche Art ich es anfange, meinem Herzen den Gott näher zu bringen, den mein Verstand im Sandkorn wie in der Sonne anbetet"[1]).

Mit dieser liebenswürdigen Curländischen Freundin der Skepsis, der die Unterhaltung mit Mendelssohn Balsam war und sie zur reiferen Prüfung stimmte, mit dieser „theuersten Sophie", welche den letzten köstlichen Brief, den das Herz des Philosophen dictirte, als ein Zeugniss inniger Freundschaft bewahrte, durchstrichen die beiden Gäste der Herzogin den Hofgarten, bis sie selbst erschien.

---

[1]) Moses Mendelssohn's ges. Schr. V, 646.

Die Morgenstunden vergingen schnell in traulichem Gespräche und die Mittagszeit rückte heran. Da entfernte sich Mendelssohn stillschweigend. Er ging in das nächste Wirthshaus, wo er sich ein frugales Mahl bestellt hatte, denn — es sind das Sophiens Worte — aus einem gewiss sehr ehrwürdigen Grunde lässt sich dieser philosophische Mann nie zu den Mahlzeiten der Christen laden[2]).

Nach Tisch kehrte Mendelssohn zu den Freundinnen zurück. Ramler wurde aufgefordert, Etwas zu lesen, und da gerade Nathan der Weise auf dem Tische lag, so wählte er Etwas daraus. Während die Herzogin und Elise von den Wahrheiten seiner Gedanken oder von dem trefflichen Charakter des Nathan zur lauten Bewunderung hingerissen wurden, sass Mendelssohn mit verschlossenem Munde da, seine Seele schien sich bloss in das Auge zurückgezogen zu haben. Um die ernste Empfindung sanfter zu stimmen, trat endlich die Herzogin an ihr Clavier und spielte ein paar seelenvolle Arien. Am Schlusse derselben empfahl sich Mendelssohn, indem er mit Thränen in den Augen versicherte, er hätte einmal mit dem Geiste geschwelgt. Er hatte einen glücklichen Tag verlebt.

II. Ein ungedruckter Brief Moses Mendelssohn's.

Auf das intime Verhältniss, in welchem Mendelssohn zu dem Staatsrathe von Hennings nahezu dreizehn Jahre gestanden, habe ich in mehreren Stellen meiner Biographie hingewiesen und auch den grössten Theil des zwischen ihnen gepflogenen Briefwechsels zum ersten Male veröffentlicht (S. 519—538). Erst vor einigen Monaten erhielt ich durch die Güte des Herrn Prof. Wattenbach in Heidelberg noch ein sehr interessantes Schreiben Mendelssohn's an Hennings, das die Correspondenz vervollständigt und hier seine Stelle finden mag.

---

[2]) Briefe einer Curländerin, II, 172.

Es lautet:

Ich bin einige Tage unschlüssig gewesen, ob ich Ihr gar zu ehrliches Schreiben an M.[3]) abgeben soll. Der beste Buchhändler, mein Theurer! ist Buchhändler, d. i. in beständigem Kriege mit dem Schriftsteller, der also seinem Widersacher nie zu viel trauen darf. Einem Buchhändler sich unbedingt in die Arme werfen, heisst dem Wolf den Schnabel gerade in den Rachen stecken. Dann fordert der Storch Honorarium!

Das Schlimmste ist, dass sie mir den Auftrag gegeben, die Geldsache abzurunden, mir, der ich zwar auch Kaufmann bin, aber diese Art von Handel am Wenigsten verstehe und gar leicht überlistet werden kann. Ich fühle es recht sehr, was ein edel denkender Schriftsteller empfinden muss, wenn ihn die Umstände nöthigen, die Arbeiten seines Geistes feil zu bieten, das Verhältniss als Schriftsteller mit dem Verhältniss als Verkäufer zu verwechseln. Aber eben diese feinen Empfindungen pflegen sich die feinen Buchhändler zu merken und zu ihrem Vortheil zu gebrauchen, und mit mir ist ihnen dieser Kunstgriff noch allzeit gelungen. Auch wenn ich den Handel nicht in meinem Namen schliesse, fürchte ich, dass er ihm gelingen werde, denn ich empfinde für meine Freunde, was ich für mich empfinde und liebe es, auch in ihrem Namen jeden Verdacht des Eigennutzes zu vermeiden. Mein erster Entschluss war also, den Brief zurückzuhalten und

---

[3]) Mauren, Buchhändler in Berlin und auch Verleger Mendelssohn's. Schon in einem früheren Briefe an Hennings vom 5. December 1783 (Biographie, 533) sagt Mendelssohn von Mauren: „Er ist noch nicht Buchhändler genug, um unbillig sein zu können. Sobald er sich auf Unkosten der Schriftsteller wird reich verlegt haben, wird er wahrscheinlicher Weise in die Denkungsart seiner Zunft einschlagen. Wenn Sie Bedingungen machen, so lassen Sie ihn über das, was er an baarem Gelde bezahlen soll, Wechsel ausstellen. Denn mit dem baaren Gelde sieht es bei ihm, wie aus dem Vorigen erhellt, mehrentheils misslich aus". Was Mendelssohn hier schreibt, stimmt mit dem Obigen genau überein.

Sie um gemessene Ordre zu bitten. Littera non erubescit, dachte ich. Man kann weit besser auf sein Recht bestehen, wenn man etwas aufzuweisen hat, darauf man sich stützt.

Indessen schien mir das Hin- und Herschreiben, zumal bei jetzigem Eisgange, zu viel Zeit zu erfordern, und ich entschloss mich, es zu wagen. Ich werde also heute oder morgen Ihr Schreiben abgeben und sehen, wozu sich M. entschliesset. Allenfalls schliesse ich bis auf Ihre Genehmigung, wenn er sich unbillig zeigen sollte.

Alles dieses, mein Bester! belieben Sie in allen Fällen nicht zu unterlassen. Bedingen Sie sich die Hälfte des Honor. gleich nach dem Abdrucke des ersten Theils aus und behalten den zweiten Theil so lange zurück. M. ist ein junger Anfänger, der nicht viel Vermögen hat und viel unternimmt. Es scheint ihm oft mehr an Fond, als an gutem Willen zu fehlen. Vorsicht kann also nicht schaden; von mir aber würde es unschicklich sein, irgend ein Misstrauen dieser Art zu erkennen zu geben.

Und hiermit genug von der Geldsache! Ich habe Ihnen noch ein paar Worte über die Laune zu sagen, mit welcher Sie immer noch auf das Thun und Lassen der Menschen zu sehen scheinen. Immer noch schmollende Philantropie, die auf der Neige steht, in Misantropie herab zu sinken. Dieses ist mehrentheils der Antheil der Besten unter den Menschenkindern. Sie suchen sich ein Ideal von Menschen, spannen ihre Forderungen sehr hoch und wenn sie diese Forderungen in der Welt Gottes nicht erfüllt sehen, so kehren sie in sich zurück, schelten bald die Welt, bald ihre eigene Philosophie und sind in Gefahr, mit beiden in beständiger Uneinigkeit zu leben. Aber in der That, mein verehrungswürdiger Menschenfreund! geht es uns Allen so, nur so lange wir auf der Schwelle der Weisheit stehen. Ein näherer Hintritt zum Altare dieser Gottheit giebt eine weit bessere Aussicht, bringet uns in Harmonie mit uns selbst und macht uns zufrieden mit Gott, mit seiner Welt und mit uns selbst. Wenn Ihnen gleich diese Maximen jetzt trivial und abgedroschen scheinen, so bin ich doch versichert, sie werden Ihnen

in einigen Jahren wahr scheinen, sobald Ihr guter Genius Sie durch Ihre eigene Empfindung darauf führen wird. So natürlich ist dem bessern Theil der Menschen dieser Kreislauf der Gesinnungen, sie kommen alle wieder auf den Punkt zurück, von welchem sie ausgegangen sind, Menschenliebe. — In welchem Punkte dieses Kreises Sie aber auch itzt stehen, so lieben Sie doch unstreitig

Ihren

Moses Mendelssohn.

Berlin, den 15. März 1784.

Dieser von Mendelssohn eigenhändig geschriebene Brief mit der Adresse:

An

Herrn Etaatsrath Hennings

in

fr. Koppenhagen (sic)

Hamburg.

an dem sich auch — es sei das beiläufig bemerkt — Mendelssohn's Siegel: ein verschlungenes MM. mit den beiden darüber stehenden Buchstaben מ"ד (משה דעסויא)[1] befindet, zeigt uns den ganzen Mann: den uneigennützigen Freund, den gewiegten Geschäftsmann, den Menschenkenner und Philosophen.

---

[1]) Am Schlusse eines Briefes Mendelssohn's an Elkan Herz in Leipzig, in dem er den Rabbiner von Neuwied empfiehlt, bemerkt er: והוא ממשפחתינו המיוחסת (Biographie 492), statt Abele Gumbinnen ist dort Moses Isserles zu lesen נין ונכד לבעל המפה ז"ל und geht daraus unzweideutig hervor, dass Mendelssohn seinen Stammbaum bis auf diese rabbinische Autorität zurückführte. Nun lebte gegen 1742 als Drucker in Dessau אליה בן הקצין הנריב והמפורסם מוהר"ר משה דעסויא ז"ל, aus dessen Officin u. A. der קרבן העדה und קרבן אהרן (1742, 1743) hervorgingen. Auch dieser fügt zu seinem Namen hinzu: ממשפחת הגאון הגדול המפורסם מהור"ר משה איסרליס זצ"ל und ist soweit sicher ein Verwandter — vielleicht Cousin — unseres Mendelssohn.

und die Ueberzeugung von der Schuld des Angeklagten musste eine so vollkommene, eine, wir dürfen sagen fast untrügliche sein, wenn das „Schuldig" ausgesprochen werden sollte. Und doch war der Gewissenhaftigkeit und ängstlichen Sorgfalt der späteren jüdischen Gesetzeslehre und Gesetzesbücher für das Leben des Angeklagten selbst durch diese Bestimmungen noch nicht Genüge geleistet; die Bibel verlangt bei der Aburtheilung eines Verbrechers nicht blos den Nachweis der Culpa, sondern auch des Dolus, und dieser wird nach der Anschauung der Talmudisten erst dann für völlig geführt erachtet, wenn der Verbrecher vor der Ausübung seiner That ausdrücklich gewarnt und auf die für seine verbrecherische Handlung angesetzte Strafe aufmerksam gemacht worden war. Wenigstens hat die talmudische Speculation zu diesem Resultate geführt, und wenn auch nicht mit Bestimmtheit anzunehmen ist, dass zur Zeit, als das Strafrecht der Juden noch praktische Geltung hatte, die vorherige Verwarnung des Verbrechers bei einem so schweren und von dem moralischen Gefühle eines jeden Menschen gleich sehr verurtheilten Verbrechens, wie der Mord ist, als unerlässliche Bedingung zur Schuldigsprechung anerkannt wurde, so zeugt doch der Umstand, dass die Forschung zu einem solchen Resultate gelangen konnte, unserer Ueberzeugung nach, unwiderleglich dafür, dass die Gesetzeslehrer von der Zweckmässigkeit der Todesstrafe keine hohe Meinung hatten, und dass sie, trotz ihrer überaus grossen Verehrung für die biblischen Gebote, es mit ihrem religiösen Gewissen vereinigen zu können glaubten, das biblische Gebot möglichst zu modificiren, ja, dass sie im Sinne der heiligen Schrift zu handeln sich bewusst waren, wenn sie die bereits sehr verclausulirten Bestimmungen über die Anwendung der Todesstrafe noch mehr einschränkten. Sicherlich ist auch aus diesem Gesichtspunkte das Gesetz hervorgegangen[3]), nach welchem die Todesstrafe an dem Mörder in dem Falle nicht zu

[3]) Synhedrin 78a.

vollziehen sei, wenn der Ermordete nicht lebensfähig gewesen, wenn er mit einer Krankheit behaftet war, die nothwendigerweise auch ohne gewaltsame Tödtung in kurzer Zeit sein Ende hätte herbeiführen müssen. Die menschliche Gesellschaft war ja dann in Wahrheit nicht durch das verübte Verbrechen um ein Mitglied beraubt worden, Grund genug, um in einem solchen Falle die Strenge des Gesetzes nicht zur Anwendung zu bringen. Desgleichen soll nach talmudischem Grundsatze das Todesurtheil nicht gesprochen werden, wenn der Tod des Mörders auf naturgemässem Wege in Folge einer Krankheit in kurzer Zeit eintreten muss; denn wenn die Welt ja ohnehin durch die Hand der Vorsehung von diesem gemeinschädlichen Verbrecher befreit wird, weshalb soll die weltliche Gerichtsbarkeit durch eine gewaltsame Hinrichtung ihn um wenige Tage oder Wochen früher in's Grab befördern? Die Abneigung gegen die Todesstrafe war so gross, dass man das häufige Sprechen eines Todes-Urtheils einem Gerichtshofe als Vorwurf anrechnete; in der Mischna wird das Tribunal, das in sieben, und nach der Meinung eines Lehrers sogar in siebzig Jahren ein Todesurtheil gesprochen, ein verderbliches (mörderisches) genannt. Ja, zwei berühmte, mit hoher Autorität bekleidete Gesetzeslehrer, Rabbi Akiba und Rabbi Tarfon erklären ganz unumwunden, sie würden als Mitglieder eines peinlichen Gerichtshofes niemals die Todesstrafe verhängt haben. In dem Munde des Rabbi Akiba hat ein solcher Ausspruch eine ganz besondere Bedeutung, wir dürfen ihn nicht als blosses Resultat der Speculation betrachten, das in der Praxis keine Anwendung gefunden haben würde. Rabbi Akiba war bekanntlich ein begeisterter Anhänger Bar Kochba's und zählte mit zu den Leitern des blutigen Aufstandes, der unter Hadrian den Juden ihre politische Selbstständigkeit wieder verschaffen sollte. Er hegte die feste Hoffnung, den jüdischen Staat in seinem vollen Glanze wieder hergestellt und dem zufolge auch das Criminalrecht der Juden wieder in praktische Wirksamkeit treten zu sehen; wenn er daher den erwähnten Ausspruch that, so bezeichnete er damit die Norm,

nach welcher er in wenigen Jahren zu handeln entschlossen war. Und wenn auch die meisten Talmudlehrer dem Rabbi Akibah in diesem Punkte nicht zustimmen, so müssen wir doch allen nachrühmen, dass sie eine Verminderung der Todesstrafe sämmtlich angestrebt, dass sie den Satz der heiligen Schrift „die Gemeinde suche den Angeklagten zu retten" in seiner weitesten Ausdehnung zur Geltung gebracht haben.

Bevor wir jedoch aus dem Gesagten die Nutzanwendung für unsere Zeitverhältnisse ziehen, müssen wir einen dunklen Punkt beleuchten, der das ganze Strafrecht der Juden illusorisch zu machen scheint. Die Todesstrafe wurde, wie erwähnt, nur auf das durch Augenzeugen bewiesene Verbrechen verhängt, der vollkommenste Indicienbeweiss, ja Selbstgeständniss, zogen die Todesstrafe nicht nach sich. Soll denn aber in einem solchen Falle das Verbrechen straflos bleiben? Darf die Rücksicht auf einen bei dem vollständigsten Indicienbeweise immerhin noch möglichen Irrthum in der Praxis so weit ausgedehnt werden, dass der menschlichen Gesellschaft gegen heimliche Verbrecher kein Schutz gewährt werde? In der Bibel findet sich in der That keine Bestimmung für solche Fälle und man hat ihr diese Mangelhaftigkeit vielfach zum Vorwurfe angerechnet. Allein man darf nicht vergessen, dass die heilige Schrift nicht einen vollständigen Criminal-Codex liefern wollte, sie wollte nur die Theorie, die Grundsätze feststellen, nach denen der Richter zu verfahren habe, überliess aber die Erweiterung und Ausführung ihrer Bestimmungen dem Ermessen und der Einsicht derjenigen Behörden, welche als Wächter des Gesetzes und Hüter des Staates eingesetzt waren. Bei der offenbaren Abneigung des Gesetzgebers gegen eine häufige Anwendung der Todesstrafe war es zur Zeit der mosaischen Gesetzgebung ja auch kaum möglich, eine geeignete Strafe für den Mörder festzusetzen, dessen Verbrechen zwar nicht durch Zeugen, wohl aber durch Indicien erwiesen war. Ausser der Todesstrafe finden wir in der Bibel für die Uebertretung der Gebote nur noch eine einmalige körperliche Züchtigung und bei unfreiwilligem

Morde die Strafe der Verbannung in eine Freistatt festgesetzt; es leuchtet ein, dass diese beiden Strafen für absichtlichen Mord nicht ausreichen, da durch sie ja keineswegs die Unschädlichmachung des Verbrechers erreicht wird. Gefängnisse gab es im Alterthume nicht, die Organisation des Staates war noch nicht so weit gediehen, dass man es wagen konnte, schwere Verbrecher jahrelang gefangen zu halten, der ganze Verwaltungsapparat des Staates war zu einfach, um dergleichen zu ermöglichen. Dieser Umstand hat unseres Erachtens wesentlich dazu beigetragen, dass in den meisten alten Gesetzgebungen auch auf verhältnissmässig leichte Verbrechen die Todesstrafe, oder was derselben gleichkommt, die Strafe der Verbannung gesetzt war. Die jüdische Lehre wollte aber die Todesstrafe beschränkt wissen, eine Verbannung aus dem Lande konnte sie ebenfalls nicht verhängen, denn das hiesse ja, den Verbrecher aus der religiösen Gemeinschaft ausschliessen, ihn der höchsten Segnungen der Religion berauben, und wäre vom Standpunkte des Judenthums, das auch den Sünder als Bruder ansieht, eine noch härtere Strafe gewesen als selbst der Tod. Was blieb also anderes übrig, als den Gerichten oder den vollziehenden Gewalten die Bestimmung der Strafe anheimzugeben, die sie den Zeitverhältnissen entsprechend für angemessen hielten? Und die Praxis wusste auch bald dafür zu sorgen, dass das Verbrechen des Mordes nicht straflos blieb, auch wenn die zur Aussprechung des Todesurtheiles erforderlichen Beweise durch Augenzeugen nicht vorhanden waren. „Wer ohne Zeugen umgebracht hat (d. h. wer durch den Indicienbeweis als Mörder überführt ist), den sperrt man in ein enges Gefängniss und verabreicht ihm spärliche Kost u. s. w.“, setzt die Mischnah fest; man suchte also die menschliche Gesellschaft auf geräuschlosem Wege von dem Verbrecher zu befreien und wandte hierbei ein Mittel an, das zwar nach unserer Anschauung der Hinrichtung fast gleichkommt, das aber unter den damaligen Verhältnissen das einzig mögliche war, wenn man einerseits die Gesellschaft schützen, und andererseits das Leben des Verbrechers

Ueber die Abschaffung der Todesstrafe vom mosaisch-talmudischen Standpunkte.

Das heiligste aller Bücher, die Bibel, hat unstreitig auch das eigenthümlichste Schicksal von allen erfahren. Oder ist es etwa nicht ein ganz besonderes Schicksal dieses Buches, dass seit Jahrtausenden seine Aussprüche citirt werden einerseits zur Empfehlung alles Guten und Edelen, zur Förderung friedfertiger, liebevoller Gesinnungen, und andererseits zur Erregung von Hass und Streit, zur Rechtfertigung von Grausamkeiten und Gewaltthaten aller Art, zur Unterdrückung von Recht und Freiheit? Mit der Bibel in der Hand treten die Vorkämpfer wahren Fortschrittes kühnen Muthes den lichtscheuen Bestrebungen ihrer Feinde entgegen, und mit dem Hinweise auf dieselbe Bibel wird der nur zu oft vom Erfolge gekrönte Versuch gemacht, jeden Fortschritt zu hemmen, sich der Einführung gerechter und heilsamer Zustände zu widersetzen, der Aufrechterhaltung veralteter und verderblicher Einrichtungen Vorschub zu leisten. Wenn wir den Grund dieser seltsamen Erscheinungen zu erforschen uns bemühen, so dürften wir ihn — abgesehen von den Fällen, in welchen Böswilligkeit und Unehrlichkeit einzelne Verse aus der heiligen Schrift absichtlich ihrem Zusammenhange entreisst und ihnen dadurch einen unrichtigen Sinn unterschiebt — vorzugsweise in dem Umstande finden, dass man theils aus Unkenntniss, theils aus einer falschen Pietät viele in der Bibel unter bestimmten Voraussetzungen und für bestimmte Verhältnisse erlassene Vorschriften und Anordnungen ohne Weiteres auf unsere völlig veränderten, ja oftmals geradezu entgegengesetzten Zustände anwenden zu können vermeint. Dies gilt in ganz besonders hohem Grade von allen in das Gebiet der Politik und des öffentlichen Rechtes einschläglichen Bestimmungen der heiligen Schrift, und es heisst geradezu die Bibel in den Augen des Volkes herabwürdigen, wenn man, wie es noch jetzt in den meisten Staaten Europas von clercialer

Seite geschieht, mit Bibelversen die Nothwendigkeit oder Schädlichkeit einer politischen Massregel zu beweisen sucht. Es trägt sicherlich nicht zur Hebung des Ansehens der Bibel bei, wenn man beispielsweise eine nach den heutigen Anschauungen völlig erlaubte Opposition gegen die Regierung eines Landes, oder eine Kritik ihrer Massnahmen durch den Hinweis auf die heilige Schrift, welche Gehorsam gegen die Staatsbehörden lehre, als gottlos und sündhaft darstellt, und diejenigen, welche so eifrige Klage führen über den Mangel an Religiosität, der unserer Zeit anhaftet, sind oftmals nicht frei zu sprechen von dem Vorwurfe, durch allzu grossen Eifer für die Religion, durch willkürliche Erweiterung der Grenzen der Religion, zum Verfalle derselben wesentlich beigetragen zu haben. Wir sind nicht gewillt, an dieser Stelle das Thema über die Grenzen der Religion und Politik erschöpfend zu behandeln, wollen aber an einem eclatanten Beispiele, der Frage über Abschaffung oder Beibehaltung der Todesstrafe, nachzuweisen versuchen, dass ohne grosse Vorsicht und vor Allem ohne genaue Kenntniss der biblischen Institutionen das Hineinziehen religiöser Momente in die Tagesfragen zu Unzuträglichkeiten, zu falschen, dem Geiste der Bibel direct widersprechenden Schlüssen führt. Eclatant nennen wir dieses Beispiel, weil es auf den ersten Blick den Anschein hat, dass in dieser Frage — wir sprechen nur von der auf Mord gesetzten Todesstrafe — die Zeitumstände Nichts geändert hätten und daher die biblische Vorschrift und Auffassung hierbei noch völlig massgebend wäre. Der Mörder steht zu der menschlichen Gesellschaft noch heute in demselben feindlichen Verhältnisse wie zur Zeit der mosaischen Gesetzgebung; warum sollte ihn nun nicht auch die Strafe treffen, die nach dem geoffenbarten Gesetze auf sein Verbrechen gesetzt ist? Diese mit einem gewissen Anschein von Berechtigung ausgesprochene Ansicht hören wir nicht nur aus dem Munde von Theologen, auch Juristen neigen sich derselben zu, und ein neuerer Criminalist — Professor Hälschner in Bonn — hat unumwunden erklärt, dass über die Rechtmässigkeit der Todesstrafe ein genügendes Urtheil vom

Standpunkte der Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie überhaupt nicht gefällt werden könne; das könne vielmehr nur geschehen, nachdem zuvor mehrere theologische Vorfragen erörtert seien. Wir theilen diese Ansicht nun ganz und gar nicht, sind vielmehr der Meinung, dass die Lösung dieser wichtigen Frage nicht unbeträchtlich erschwert, dass der einzig richtige Standpunkt, von dem diese Frage behandelt werden muss, nämlich der Standpunkt des Rechtes, der Zweckmässigkeit und der Humanität verrückt wird, wenn man das Material zur Beantwortung derselben aus den in der Bibel speziell für den jüdischen Staat erlassenen Rechtsvorschriften entlehnt. Wenn man der Religion eine entscheidende Stimme bei der Lösung von Rechtsfragen einräumen will, so muss man jedenfalls die besonderen Verhältnisse in's Auge fassen, welche für die biblischen Anordnungen massgebend gewesen, darf aber keineswegs sclavisch den Buchstaben der heiligen Schrift allein befragen. Ist es nun in der That schon ausgemacht, dass, von religiösem Standpunkte beurtheilt, die Frage über die Beibehaltung oder die Abschaffung der Todesstrafe nothwendig im Sinne derer beantwortet werden muss, welche der Aufhebung der Todesstrafe sich feindlich entgegenstellen? Es leuchtet ein, dass der kurze Wortlaut der heiligen Schrift uns nicht in den Stand setzen kann, hierüber ein richtiges Urtheil abzugeben, dass wir vielmehr die praktische Anwendung, welche das biblische Gebot gefunden, die Art und Weise, wie es zur Ausführung gebracht wurde, und endlich die besonderen Verhältnisse berücksichtigen müssen, für die es gegeben ist. Aufschluss hierüber können uns nur der Talmud und die rabbinischen Schriften geben, die das Strafrecht der Juden behandeln, und wir lassen deshalb die wichtigsten Bestimmungen über die Anwendung der Todesstrafe nach talmudischen Grundsätzen[1]) hier folgen.

---

[1]) Nach „Frankel, Der gerichtliche Beweis".

Auf vorsätzlichen Mord stand als gesetzliche Strafe der Tod, keine Zufluchtsstätte war dem absichtlichen Mörder gewährt, ja selbst der Altar des Herrn bot ihm keine Freistätte. Aber zur Verhütung von Justizmorden hatte die Schrift die ausdrückliche Bestimmung erlassen, dass die Todesstrafe nur dann zu erkennen sei, wenn zwei Augenzeugen alle wesentlichen Momente der That mit angesehen hatten und den Verbrecher bestimmt recognoscirten. Ausserdem hat die Bibel an verschiedenen Stellen[2]) es den Richtern an's Herz gelegt, ein sehr strenges Zeugenverhör vorzunehmen, sodann die falsche Zeugenaussage mit derselben Strafe geahndet, die auf das bezeugte Verbrechen gesetzt war, und endlich den Zeugen aufgegeben, bei der Hinrichtung zugegen zu sein und das Urtheil vollstrecken zu helfen. Nebenbei erwähnen wir noch, um falschen Anschauungen und Vorurtheilen entgegenzutreten, dass von einer grausamen Hinrichtung in der Bibel nirgends die Rede ist, dass qualificirte Todesstrafen, langsame, martervolle Executionen nicht gestattet waren, dass eine Verstümmelung der Leiche, ja, eine längere Zurschaustellung derselben als eine Entwürdigung des im Ebenbilde Gottes erschaffenen Menschen betrachtet wurde, und dass auch der Verbrecher als unser Bruder angesehen werden sollte. — Standesunterschiede gab es im Judenthume nicht, ein Recht galt für alle, kein Amt und keine Würde schützte den Verbrecher, rechtlos war Niemand, auch der Sclave nicht, und der an einem Sclaven verübte Mord zog ebenso die Todesstrafe nach sich, wie die Ermordung eines freien Mannes.

Aus dem bisher Gesagten erhellt zur Genüge, dass eine stricte Befolgung der Vorschriften der heiligen Schrift die praktische Anwendung der Todesstrafe auf die allerseltensten Fälle reduciren musste; das Verbrechen schleicht im Dunkeln, die Gegenwart von Zeugen lässt den verbrecherischen Gedanken nicht zur Ausführung kommen,

---

[2]) Deuter. 17, 7. 19, 19.

nicht direct antasten wollte. Hätte man Gefängnisse wie die unsrigen gehabt, in denen der Verbrecher unbeschadet der öffentlichen Sicherheit sein Leben zubringen und sich noch nützlich machen kann, so hätte man unbedingt die durch Indicien überführten Mörder in denselben ihre Strafe verbüssen lassen, ja, wir gehen noch einen Schritt weiter, wir halten es für sehr fraglich, ob die heilige Schrift bei ihrer Abneigung gegen die Todesstrafe überhaupt eine Hinrichtung vorgeschrieben hätte, wenn eine anderweitige Unschädlichmachung des Mörders und zugleich eine Befriedigung des öffentlichen Rechtsbewusstseins zu erzielen gewesen wäre. Es zwingt uns wenigstens Nichts, diese Frage ohne Weiteres zu bejahen; die den Richtern so häufig anempfohlene Vorsicht bei der Sprechung eines Todesurtheils und die Verseltsamung der Todesstrafe bieten weit eher Anlass, die Frage im entgegengesetzten Sinne zu beantworten. Wir finden ja in der Bibel mehrere Rechts-Vorschriften, die nur durch die Rücksicht auf die damaligen Zustände zu erklären sind. So wird z. B. Niemand, der in den Geist der heiligen Schrift eingedrungen ist, bestreiten können, dass sie der Sclaverei abhold ist, dass sie die persönliche Freiheit als ein hohes, unschätzbares Gut auffasst, dass sie das Aufgeben der Freiheit missbilligt[1]), und dieselbe einem Anderen gewaltsam zu rauben, als ein todeswürdiges Verbrechen ansieht. Und dennoch hebt sie in Anbetracht der Zeitverhältnisse die Sclaverei nicht völlig auf, begnügt sich vielmehr damit, das Loos der Sclaven zu mildern, ihr Leben, ihre körperliche und geistige Wohlfahrt zu schützen, die Zeit ihrer Knechtschaft zu beschränken und vielfache Anordnungen zu ihren Gunsten zu treffen. Eine ähnliche Beurtheilung, scheint uns, lassen die so sehr verclausulirten und eingeschränkten Bestimmungen hinsichtlich der Todesstrafe zu, und wer sich aus religiösen Gründen der Abschaffung der Todesstrafe widersetzt, verkennt den humanen, Liebe athmenden Geist der Schrift

[1]) Exodus 21, 6.

ebenso sehr wie einige fanatische christliche und jüdische Geistliche in Amerika, die noch vor wenig Jahren zum Gelächter der ganzen gebildeten Welt die Abschaffung der Sclaverei aus religiösen Gründen für unzulässig erklärten.

Zum Schluss wollen wir — da wir ja nicht die Absicht haben, alle juristischen und politischen Gründe für oder wider die Todesstrafe hier auseinanderzusetzen, uns vielmehr darauf beschränken, die Frage über die Abschaffung der Todesstrafe lediglich vom Standpunkte des mosaisch-talmudischen Rechtes zu besprechen — noch auf einige Umstände hinweisen, welche die Vollstreckung der Todesstrafe in heutiger Zeit viel barbarischer und ungerechter erscheinen lassen, als es im jüdischen Staate der Fall war. Nach dem jüdischen Criminalrechte wurde der Mörder, wenn die Zeugen vernommen waren und die Schuld des Angeklagten hinlänglich dargethan hatten, alsbald verurtheilt, und das Urtheil in der kürzesten Zeit vollstreckt. Man ersparte dem Verbrecher eine längere Beraubung seiner Freiheit, man ersparte ihm all die unsäglichen Qualen und Marter, welche ihm die Gewissheit seines Schicksals verbunden mit der Verzögerung der Hinrichtung nothwendig bereiten müssen, man befolgte auf's Strengste den Grundsatz, dass der Tod genügende Strafe für das begangene Verbrechen sei, dass die gewaltsame Hinrichtung vollständige Sühne für das Unrecht gewähre, dass es zur Befriedigung des Rechtsbewusstseins hinreiche, den Verbrecher aus der Welt zu schaffen. In jetziger Zeit hingegen hat der Mörder zuerst eine lange Untersuchungshaft auszuhalten, bis die Anklage zur Aburtheilung durch die Geschworenen reif befunden wird, nach Verkündigung des Urtheils, das ihm das Leben abspricht, vergehen wiederum mehrere Wochen, bis das Urtheil rechtskräftig geworden, sodann unterliegt es der Bestätigung von Seiten des Staatsoberhauptes, die oftmals erst nach Jahresfrist erfolgt. Ein kleiner Formfehler führt nicht selten die Vernichtung des Urtheils herbei, und mit dem Verbrecher wird noch einmal das ganze weitläufige Verfahren von Neuem begonnen, noch einmal erwacht

in ihm die Hoffnung auf das Leben, noch einmal wird seine Hoffnung getäuscht, und nach mehrjährigem Kerker wird ihm endlich das Glück zu Theil, sein Haupt auf den Block legen zu dürfen und sein Verbrechen zu sühnen. Wahrlich! alle Folter- und Marterwerkzeuge, mit denen man in früheren Jahrhunderten den Verbrecher peinigte, die grausamsten qualificirten Todesstrafen, sie verlieren das Schrecklicht, das ihnen anhaftete, wenn man an die Qualen denkt, die den Mörder in dem gegenwärtigen civilisirten Zeitalter erwarten. Kein Verbrecher, und wäre er der verruchteste Bösewicht, hat durch seine That eine solche entsetzliche Peinigung verdient; die Todesstrafe, in dieser Weise zur Anwendung gebracht, verliert ganz den Charakter einer Strafe und nimmt den der Rache und Wiedervergeltung an.

Vom religiösen Standpunkte kann man daher der Aufrechterhaltung der Todesstrafe keineswegs Vorschub leisten, es sei denn, dass man dem Buchstaben der Schrift zu Liebe ihren Geist zu verleugnen sich nicht scheut. Wer es aber als seine Aufgabe erkennt, religiöse Belehrung dem Volke zu ertheilen, humane Gesinnungen zu verbreiten, die Sitten zu mildern und Unrecht zu verhüten — der suche den Theil des Volkes, der an Bluturtheilen noch Gefallen findet, der die Hinrichtung des Mörders für nothwendig erachtet zur Sühne des Unrechts, über die vielen Unzuträglichkeiten und Ungerechtigkeiten aufzuklären, welche die Aufrechthaltung der Todesstrafe nach sich zieht, der suche den Vorkämpfern des Fortschrittes die Wege zu bahnen und sein Scherflein beizutragen zur Abschaffung eines Gesetzes, das in der Vergangenheit nothwendig gewesen, in der Gegenwart aber schädlich ist.

Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältniss zur jüdischen Exegese.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese.

Von Dr. D. Gerson.

(Fortsetzung.)

Das Opfer Abels wurde wohlgefällig aufgenommen (Gen. 4, 4), und das verdross Kain; dieser muss also die Bevorzugung seines Bruders offenbar gesehen haben. Daher nahm Ephr. übereinstimmend mit der Hagada an, ein Feuer sei vor den Augen Kains vom Himmel herabgefahren und habe das Opfer Abels verzehrt (opp. I p. 40 F cf. 143 D: ירדה אש מלמעלה ואכלה ולחכה מנחתו bei Raschi a. l.). Diese Erklärung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Vergleichung mit Lev. 9, 24 und I Regg. 18, 38 und wird auch von Theodotion (durch ἐνεπύρισε) Hieronymus (l. l. A. III p. 133 D) und den meisten jüdischen Exegeten gegeben.

Dass Kenaan von Noah verflucht wird, (Gen. 9, 25) obgleich sein Vater Ham sich vergangen hatte (ibid. 22) erklärt Ephr. aus zwei Gründen, welche beide auch von der Hagada angegeben werden. „Einige sagen, weil Ham gesegnet worden war mit denen, welche in die Arche gingen und wieder herausgingen, deswegen verfluchte er nicht ihn selbst . . . Andere hingegen sagen: Da es in der Schrift heisst, Noah sah, was ihm sein kleiner Sohn gethan hatte, so ist klar, dass es nicht Ham war; denn Ham war der mittelste und nicht der jüngste, also sagen sie „sein kleiner Sohn" beziehe sich auf Kenaan (p. 56 – 57 cf. 154 D und III 682 E) v. Gen. R. c. 36: לפי שכתיב ויברך אלהים . . . את נח ואת בניו ואין קללה במקום ברכה לפיכך ויאמר ארור כנען ר' נחמיה אמר בנען ראה והגיד להם.

Die Ursache der Vertreibung Hagars giebt Ephraem also an: „Nachdem Isaak beschnitten und entwöhnt worden war, sah Sara den Ismael spotten am Tage des grossen Gastmahles, das Abraham bei der Entwöhnung Isaaks gemacht hatte. Da nun Sara sah, dass Ismael ganz nach der Art seiner Mutter schlug und ihren Sohn verspottete, wie Hagar sie selbst gering

geachtet hatte und sie auch befürchten musste, dass nach ihrem Tode Ismael nicht mit Isaak das väterliche Erbe theilen, sondern für sich als Erstgeborenen zwei Theile beanspruchen würde, so vertrieb sie Hagar" (75 D). In gleicher Weise hebt auch die Hagada, um diese lieblose That der Patriarchin zu rechtfertigen oder wenigstens zu mildern, die übertriebenen Erbansprüche Ismaels hervor und bringt die Vertreibung Hagars mit dem Gastmahle in unmittelbare Verbindung, v. Gen. R. 53; cf. Hieron. Quaest. l. l. p. 139 A: sive quod idola lutro fecerit . . . sive quod adversum Isaac quasi majoris aetatis joco sibi et ludo primogenita vendicaret.

Gen. 42, 24. Den Simeon behielt Joseph bei sich zurück, weil dieser sich besonders grausam gegen ihn benommen hatte, als er gebunden und verkauft wurde (96 B). Dass dies gerade Simeon gewesen, weiss nur die Hagada, indem sie es in der defectiven Schreibart des Wortes ויקחהו (Gen. 37, 24) angedeutet findet; v. Gen. c. 84, Jonathan, Tanch. und Jalk. a. l.

Nach Art des Midrasch liebt es auch Ephraem, wo die Bibel ein Ereigniss einmal erwähnt, die öftere Wiederholung desselben anzumerken und im Einzelnen durchzuführen. Hierher gehört z. B. dass er zu Gen. 22, 1 (Gott versuchte den Abraham) die 10 Versuchungen Abrahams aufzählt, nämlich: Gen. 12, 1 und 15; 13, 7; 14, 23; 15, 6; 21, 10; 17, 11; 20, 12; 22, 2 und 24, 3 (p. 172 E; die talmudischen und midraschischen Angaben hierüber s. vollständig bei Beer Leben Abr. S. 190 ff.). Ebenso fasst Ephr. Num. 14, 22: „Sie versuchten mich schon zehn Mal" nicht als biblische Redeweise für eine öftere Wiederholung, sondern zählt die 10 Versuchungen auf, nämlich nach ψ 106 V. 7, 14, 16, 19, 24, 28, 32, 35 sq., 37 und 43 (p. 255 D), womit im Wesentlichen übereinstimmt Erachin 15 a: ב' בים ב' במים ב' במן ב' בשליו א' בעגל, d. i. nach dem Texte: Exod. 14, 11, 30; 15, 23; 16, 2, 20; 17, 2, 32; Num. 11, 1, 4 und 14, 2, cf. Aboth di R. Nathan c. 4 und Maimonides Comm. zu Aboth c. V.

Wenn bisher in der Exegese Ephraem seine so weitgreifende Uebereinstimmung mit der jüdischen zu Tage getreten ist, so lässt sich seine Abhängigkeit vom Midrasch dadurch zur völligen Gewissheit erheben, dass er sogar halachische Erklärungen in seine Commentarien aufgenommen hat.

Inwiefern es nämlich der hagadischen Exegese um religiöse Belehrung zu thun ist, streift sie auch oft auf das Gebiet der Halacha über, um eine gesetzliche Bestimmung, die sich im Volke längst eingelebt hat, im Schriftworte angedeutet zu finden, z. B. die Institution des Mincha-Gebetes in Gen. 24, 68 לָשׂוּחַ, welches Wort die Pesch. durch ܠܡܬܗܠܟܘ (um zu gehen) die LXX durch ἀδολεσχῆσαι wiedergibt, während die Tradition es von שׂיח (ψ 102, 1) ableitet und durch „um zu beten" erklärt (daher Onk. לְצַלָּאָה cf. Berachoth 26 b und Chulin 91 b). Ephr. bemerkt zu dieser Stelle, nachdem er den Wortlaut der Pesch. angeführt hat: „d. h. um zu beten (ܠܡܨܠܝܘ); denn für „um zu gehen" sagt der Hebräer „um zu beten"" (p. 173 A: ܡܛܠ ܓܝܪ ܗܘ ܕܠܡܬܗܠܟܘ ܐܫܠܡ ܠܡܨܠܝܘ ܥܒܪܝܐ). Dieser Sinn liegt aber in dem hebräischen Ausdrucke nur dann, wenn man die traditionelle Exegese gelten lässt. Diese muss also Ephr. offenbar erfahren haben; denn hätte er seine Erklärung unmittelbar aus dem Hebräischen geschöpft, so hätte er das hebräische Wort selbst angeführt und auch nicht ܐܫܠܡ (eig. tradidit), sondern ܐܡܪ gesagt, also etwa: ܡܛܠ ܗܘ ܕܠܡܬܗܠܟܘ לשוח ܐܡܪ ܥܒܪܝܐ[1]). Auch Hier. Quaest. a. l. (l. l. p. 140 G) erwähnt hier die jüdische Tradition, und ebenso lassen sich mehrere Beispiele anführen, wo Ephraem stillschweigend die jüdische Tradition aufnimmt, während Hieronymus sich ausdrücklich auf Mittheilung der Juden (aiunt v. tradunt Hebraei) beruft[2]).

---

[1]) Ueberdiess wird später bewiesen werden, dass Ephr. vom hebräischen Texte keine Kenntniss gehabt hat.

[2]) V. Ephr. I p. 78 B zu Gen. 24, 2 „er beschwur ihm beim Bunde der Beschneidung". (ܒܓܙܘܪܬܐ ܗܘ ܕܝ ܐܘܡܝܗܝ ܐܘܡܝ ܗܘܐ cf. 104 C zu Gen. 47, 29) vgl. Hieron. l. l. 140 D: Tradunt Hebraei quod in sanctificatione ejus i. e. in circumcisione juraverit; cf. Jonathan a. l. und Schebuoth 35 b. — Vgl. ferner die Entschuldigung, die Hieron. für die That der Töchter Lots anführt (l. l. 138 eo quod putaverint defecisse humanum genus) mit Ephr. p. 72 B und Gen. R. c. 51 und Ephraems Erklärung zu Gen. 19, 12 (p. 71 D und 73 D) mit Gen. R. c. 50: ד׳ בנות היו לו ב׳ ארוסות וב׳ נשואות und Hieron. l. l. p. 138 F Nonnulli arbitrantur, illas quae viros habuerunt, in Sodomis remansisse et eas exiisse cum patre, quae virgines fuerunt, quod cum scriptura non dicat etc.

Die halachische Schrifterklärung finden wir bei Ephraem auch an folgender Stelle. Exod. 23, 18 erklärt er: „Entweder ist dies jenes Gebot, es soll bei ihnen beim Schlachten des Lammes kein Sauerteig gefunden werden (Exod. 12, 19), oder sie sollen die Opfer nicht vermischen und das Blut eines anderen Opfers zu dem ersten hinzubringen, das geschlachtet ist und auf dem Altare liegt“ (p. 222 C: ܐܘ ܗܘ. ܗܘ. ܕܠܐ ܢܫܬܟܚ ܠܗܘܢ ܚܡܝܪܐ ܒܡܟܣܗ ܕܐܡܪܐ . ܐܘ ܕܠܐ ܢܚܠܛܘܢ ܕܒܚܐ ܘܢܩܪܒܘܢ ܕܡܐ ܕܐܚܪܢܐ ܥܠ ܩܕܡܝܐ ܕܢܟܝܣ ܘܣܝܡ ܥܠ ܡܕܒܚܐ); cf. Mechiltha Mischpatim c. 20: לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל אין לי אלא זביחה וריקה מניין ת״ל דם זבחי; cf. Pesachim 63 a: אינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט ולזורק או לאחד מבני חבורה ועד שיהא עמו בעזר׳. Die zweite Erklärung Ephraems geht aus Pesach. 65a fin. hervor. (?)

Als fernere Belegstellen für das Vorkommen halachischer Exegese bei Ephraem mögen noch folgende Beispiele dienen.

Lev. 16, 16 erklärt er: „Er soll sühnen die Unreinheiten des Volkes, das oft mit Wissen oder ohne Wissen (in das Heiligthum) hineingegangen, während es nicht rein war von Allem, wovrn das Gesetz ihnen befohlen sich rein zu halten“ ܕܢܚܣܐ ܡܢ ܛܢܦܘܬܗ ܕܥܡܐ ܕܙܒܢܝܢ ܣܓܝܐܢ ܒܝܕܥܬܐ ܘܕܠܐ ܒܝܕܥܬܐ ܥܠܘ ܠܗ ܟܕ ܠܐ ܕܟܝܢ ܡܢ ܟܠ ܕܦܩܕ ܐܢܘܢ ܢܡܘܣܐ ܠܡܙܕܗܪܘ p. 244 D); cf. Torat Coh. a. l. על הנכנסין למקדש בטומאה ולא נודע להם בסוף שני לכל חטאתם וחטאת היא שוגג • ומפשעיהם אף הנכנסין במזיד בטומאה; cf.

Lev. 24, 11 ist von einem Manne die Rede, der den Namen Gottes lästerte. Die Rabbinen fanden in dieser Stelle, indem sie das hebr. וַיִּקֹּב in der Bedeutung „bestimmt und deutlich aussprechen“ (cf. Gen. 30, 28) erklärten, eine Begründung des Verbotes, den Gottesnamen (Tetragrammaton שם המפורש ܫܡܐ ܦܘܪܫ v. Barhebraeus Comm. in Ps. 8, 2 D. M. G. Z. IV, 199) auszusprechen, v. Synhedrin 56 a und Tor. Coh. a. l. את השם זה שם המפורש, Onk. a. l. וּפָרֵישׁ יַת שְׁמָא, Ephr. 249 B ܫܡܐ ܦܪܫ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ ܒܝܫܬ ܘܨܚܝ.

Num. 25, 7 erklärt Ephraem: Pinehas sagte zu den Midjanitern: gehet hinein und saget ihr, Pinehas will hineinkommen. Als Simri das hörte, freute er sich, da er glaubte, die ganze Gemeinde treibe Buhlerei. Da ging Pinehas hinein, durchbohrte sie und kam heraus, indem er sie auf seiner Schulter trug.

Deswegen bekommt der Priester das Schulterstück und den Schenkel (266 C). Vgl. Synh. 82b und Num. R. c. 20, woselbst die Erzählung ebenso drastisch durchgeführt ist, und zu dem letzten Passus Chulin 134b דורשי חמורות היו אומרים הזרוע כנגד היד וכן הוא אומר ויקח רומח בידו וכו'; cf. Sifri zu Deut. 18, 3 § 165.

Eine besonders frappante Parallele endlich findet in den midraschischen Quellen die ausführliche Erklärung Ephraems über das Vergehen des Nadab und Abihu, von denen kurz erzählt wird, sie hätten ein ungehöriges, von Gott nicht befohlenes Rauchopfer dargebracht (Lev. 10, 1). Inwiefern sie nun den Tod verschuldet, suchte schon der Uebersetzer der Pesch. zu rechtfertigen, indem er nach ܢܘܪܐ ܢܘܟܪܝܬܐ die Worte ܕܠܐ ܒܙܒܢܗ einschaltete „nicht zur gehörigen Zeit“, da Rauchopfer nur an jedem Morgen und Abend von Ahron dargebracht werden sollten (v. Exod. 30, 7). Mit dieser Erklärung begnügt sich jedoch Ephraem nicht, sondern führt, nachdem er zwei Ansichten widerlegt hat, noch vier andere Gründe an (249 E sq,) und zwar völlig übereinstimmend mit den jüdischen Quellen[1]). Man vergleiche die Worte Ephraems: „Nicht, weil das Feuer erlosch, wie Einige sagen, auch nicht, weil sie von Wein berauscht waren, wie andere sagen ܠܐ ܕܝܢ ܕܢܘܪܐ ܕܥܒܬ ܐܝܟ ܕܐܢܫܝܢ ܐܡܪܝܢ . . . ܐܦܠܐ ܐܝܟ ܕܐܚܪܢܐ ܐܡܪܝܢ . . . mit Jalkut § 524: כיון שראו שקרבו כל הקרבנות ולא ירדה שכינה אמרו וכי יש לך אדם שמבשל תבשיל בלא אש מיד נטלו אש זרה ונכנסו לבית קדשי הקדשים Lev. R. c. 12 und Jalk. l. c. לא מתו בניו של אהרן אלא שנכנסו שתויי יין, „sondern“, fährt Ephr. fort, „aus vielen Gründen, wie die Schrift andeutet. Erstens, weil sie fremdes Feuer brachten zu dem, das damals vom Himmel herabfuhr und ihr Opfer verzehrte“, cf. Jalk. l. c. אש חדשה ירדה משמי מרום ולחכה על המזבח את העולה „zweitens, weil sie Moses und Ahron gering achteten und Specereien brachten, ohne dass sie von ihnen Erlaubniss erhalten hatten“, cf. Tor. Coh. a. l. und Jalk. l. c. לא נמלכו במשה רבן, „drittens, „weil sie die Ordnung ihres Dienstes

---

[1]) Auf diese Parallele legt auch Herr Dr. Graetz besonderes Gewicht, s. Monatsschr. 1854 S. 319.

störten und zur ungehörigen Zeit Specereien brachten". Diese Ansicht, der auch die Pesch. folgt, wird in den angeführten Quellen auf R. Ismael zurückgeführt הכניסוה בלא עתה „und endlich viertens, weil sie in das Allerheiligste eintraten, wohin selbst ihr Vater Ahron nur einmal im Jahre kommen durfte"[1]; cf. Tor. Coh. a. l. und Jalk. l. c. על שנכנסו לפני ולפנים.

Um das Verhältniss Ephraems zur Hagada auch nach einer anderen Seite zu charakterisiren, heben wir auch einige von seinen chronologischen Bemerkungen heraus. Zur Schöpfungsgeschichte bemerkt er, die Welt sei im Nisan geschaffen worden (9 A), die Sonne habe bereits am ersten Tage als feuriger, überall verbreiteter Lichtkörper, etwa wie die Wolkensäule in der Wüste, die Welt erhellt (9 B, cf. 123 E), sei aber erst am vierten Tage zugleich mit dem Monde am Himmel befestigt worden. Damit nun der Unterschied des Sonnen- und Mondjahres ausgeglichen würde, habe der Mond seine Bahn mit dem dritten Viertel begonnen, als die Sonne den vierten, er selbst den fünfzehnten Tag zählte, wodurch denn auch das Geschlecht Adams die Differenz von 11 Tagen zwischen dem Sonnen- und Mondjahre lernen konnte (17 E). Denn nicht die Chaldäer haben die Zeitrechnung erfunden, sie war vielmehr schon dem Adam und seinen Nachkommen bekannt, und man kannte sie zur Zeit der Sintfluth so genau, dass man die Dauer derselben gerade auf 365 Tage, vom 17. Ijar bis zum 27. des folgenden Jahres (nach Gen. 5, 14 ܒܥܣܪܝܢ ܘܫܒܥܐ ܒܗ), also auf ein volles Sonnenjahr oder ein Mondjahr und 11 Tage angeben konnte (53 F 152 A), Vgl. Gen. R. c. 38: לא הוי צריך קרא למימר אלא בי"ז יום לחדש יבשה הארץ ומה ת"ל בכ"ז יום לחדש השני יבשה הארץ אלא אלו

[1]) ܐܠܐ ܡܛܠ ܡܨܛܒܝܢܘܬܐ ܐܝܟ ܕܒܟܠܐ ܙܒܢ. ܚܕܐ ܡܢ ܕܐܒܘܗܝ ܢܘܪܐ ܢܘܟܪܝܬܐ ܥܠ ܕܢܣܒܘ ܘܐܒܘܗܝ ܕܚܣܢܘܗܝ ܒܗ ܒܥܕܢܐ. ܕܐܝܬܝܘ ܒܣܡܐ ܒܣܡܐ ܘܠܐܗܪܘܢ ܘܐܒܘܗܝ ܒܟܗܢܘܬܐ ܒܝ ܩܕܫܝܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܐ ܫܒܩܗ. ܘܠܡܐ ܕܒܠܒܗ ܥܘܙܐ ܕܠܡܫܡܫܘܬܗܘܢ ܘܐܒܘܗܝ ܒܟܗܢܘܬܐ ܕܠܐ ܒܙܒܢܗܘܢ. ܘܐܬܝܘ ܕܢܥܠܘܢ ܠܓܘ ܡܢ ܐܦܝ ܬܪܥܐ. ܠܐܬܪܐ ܕܚܕܐ ܒܫܢܬܐ ܒܠܚܘܕ ܗܘܐ ܥܐܠ ܒܗ ܐܗܪܘܢ ܐܒܘܗܘܢ.

י"ן יום שימות החמה יתרים על הלבנה; cf. Rosch hasch. 11 b Pirke di R. Elieser c. 8 und B. d. Jub. l. l. II S. 240 und 246[1]).

Eine gute chronologische Bemerkung macht Ephr. zu Exod. 12, 40. Die 430 Jahre seien nicht von dem Zuge Jakobs und seiner Familie nach Egypten zu rechnen, sondern von dem Bündnisse, das Gott mit Abraham geschlossen hat (214 A, cf. 250 B). Auf dieselbe Weise wird der Widerspruch zwischen Gen. 15, 13 und Exod. 12, 40 gelöst Mechiltha Bo c. 14: כתוב אחד אומר שלשים וארבע מאות שנה וכתוב אחד אומר ועבדום וכו' כיצד יתקיימו שני מקראות הללו שלשים שנח עד שלא נולד יצחק נגזרה ברית בין הבתרים[2]).

Eine andere chronologische Notiz Ephraems dürfte, wenn sie auch nicht zur Lösung einer Schwierigkeit geeignet ist, doch zur Vergleichung mit anderen Angaben von Interesse sein. Von der Sintfluth bis zu Abraham sagt er (156 B) sind 940 Jahre und von Adam bis Abraham 3000 Jahre. Diese Angabe stimmt aber weder mit dem hebräischen oder syrischen Texte, nach welchem sich nur 1948 J. ergeben, noch auch mit der griechischen Uebersetzung überein und ist wahrscheinlich lediglich aus der dogmatischen Tendenz hervorgegangen, Abraham als die Mitte der 6 Jahrtausende anzunehmen, die von Erschaffung der Welt bis

---

[1]) Auch v. Lengerke bemerkt, dass die Ansicht Ephraems, die Welt sei im Nisan geschaffen worden, von den Talmudisten entlehnt sei (l. l. p. 20 sq.). Allein die Uebereinstimmung mit dem Midrasch liegt noch mehr in der Art, wie er die Dauer der Sintfluth berechnet. Zur Annahme der Weltschöpfung im Nisan könnte Ephr. auch wohl der Text der Pesch. bewogen haben, die Gen. 8, 14 nach ܘܒܝܪܚܐ ܕܬܪܝܢ den Zusatz ܕܢܘܣܐ ܐܝܪ hatte, woraus eo ipso folgt, dass der erste Monat Nisan war. Dass dieser Zusatz ursprünglich in der Pesch. gestanden und bereits Ephr. vorgelegen hat, beweisen ähnliche Zusätze, wie Gen. 4, 8 Ephr. p. 43 D und LXX a. l.; Gen. 41, 44 p. 93 B; Lev. 10, 1 p. 239 E; Num. 21, 18 p. 263 C.

[2]) Diese Erklärung ist zwar schon von der LXX in den Text aufgenommen worden, was auch der Talmud (Megilla 9 a, cf. Mechiltha l. c.) ausdrücklich berichtet; allein Ephr. kann hier nicht aus derselben seine Erklärung hergeholt haben, da er in diesem Falle nicht verfehlt haben würde, die abweichende Lesart des griech. Textes, die er sonst bisweilen anführt (vgl. weiter) anzumerken.

zur Geburt Jesu verflossen sein sollen. Nach der Berechnung des Hesychius, die sich auf die LXX stützt, soll Phaleg die Mitte dieser 6 Jahrtausende bezeichnen; es ist jedoch genügend erwiesen, dass in der LXX die chronologischen Angaben bei den Lebensjahren der Patriarchen vor Abraham wegen der erwähnten chiliastischen Anschauung gefälscht worden sind[1]). Es ist also klar, dass weder die Berechnung des Hesychius, die von dem hebräischen Texte um 1243 J., noch die des Ephr., die von demselben um 1052 J. differirt, Anspruch auf Genauigkeit machen kann.

Viel häufiger als derartige ausführliche Exegesen der biblischen Erzählung hat Ephr. kurze Bemerkungen, die den bibl. Text entweder einfach paraphrasiren (s. z. B. Gen. Cap. 46 init. p. 103 C, cf. Pirke di R. Elieser c. 39), oder gleichsam mit Glossemen bereichert wiedergeben, z. B.:

Gen. 4, 7 אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת „Wenn du den Bruderhass fahren lassest, so nehme ich dich wieder auf (ܡܩܒܠܢܐ), sonst lagert die Sünde vor der Thür deines Herzens" (ܬܠܐ ܬܪܥܐ ܕܠܒܟ 143 A). Nach dieser Auffassung könnte man שְׂאֵת (v. נשא scil. עון) = „Vergebung" nehmen, cf. Onkelos a. l. יִשְׁתְּבֵק לָךְ.

Eine fast kühne Bemerkung macht Ephr. über die Gottessöhne (Gen. 6, 2). Als Seth, der den wahren Glauben dem Sem und den späteren Geschlechtern überliefern sollte (1 C), sich von den Kainiten getrennt hatte, nannten sich seine Nachkommen nach dem Namen des Herrn, nämlich das gerechte Volk des Herrn (Gen. 4, 26 p. 47 D)[2]). Diese Gottessöhne nun[3]) heiratheten

---

[1]) S. Frankel Einfluss der paläst. Exeg. S. 71, Graetz in Frankels Monatsschr. 1853 S. 432 ff. und Rahmer a. a. O. S. 21.

[2]) ܘܒܢܘܗܝ ܕܫܝܬ ܐܬܟܢܝܘ ܥܡܐ ܟܐܢܐ ܕܡܪܝܐ. ܫܡܗ ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܫܡܗ ܟܐܢܐ ܘܒܢܘܗܝ ܟܠܗ ܢܦܫܐ ܕܟܐܢܐ ܘܒܢܘܗܝ ܡܢ ܟܠܗ ܐܬܡܠܝ ܕܟܠܗ.

[3]) בְּנֵי הָאֱלֹהִים = ܟܐܢܐ (opp. I, p. 49 D) oder ܒܢܝ ܐܠܘܗܝܡ (opp. III, p. 564 E), wie LXX (*υἱοὶ τοῦ θεοῦ*) und Pesch. in ihrer jetzigen Lesart haben. Dass die erste Lesart in der Pesch. die ursprüngliche und ächte ist, ergibt sich aus der Vergleichung des Onk., der Gen. 6, 2 בני רברביא übersetzt und des Midrasch Gen. R. c. 21: ר"שב"י קרא להון בני דיינא. Aehnliche Stellen, die von Ephr. nach dem echten Texte der Pesch. citirt werden, während unser heutiger Text eine nach der LXX geänderte Lesart aufweist, s. weiter.

später Töchter der Kainiten, und dieser Verbindung der Sethiten mit den Kainiten entstammte das Geschlecht der Riesen (49 D, 146 B).

Ebenso kann man in Ephraems Erklärung zu Gen. 32, 25 einen kleinen Ansatz zur rationalistischen Exegese finden. Der Engel, der Jakob erscheint, ist nach ihm entweder eine blosse Vision Jakobs, damit er Esau gegenüber Muth bekommen sollte, oder „weil er gelobt hatte, Gott den Zehnten zu geben und ihn dem Esau gab" (p. 181 B, cf. 87 B, 88 B), cf. Jeruschalmi a. l. ואתכחש מלאכא עמיה בדמות גברא ואמר הלא אמרת לעשרא כל דילך.

Indem Ephr. auf diese Weise die biblische Erzählung mit erklärenden Zusätzen bereichert, stimmt er oft auffallend mit den jüdischen Paraphrasten überein, z. B. Gen. 49, 7: „Ich will sie vertheilen", „was auch geschah, da der Stamm Levi keinen Länderbesitz, sondern nur einzelne Städte unter den übrigen Stämmen hatte und der Stamm Simeon im südlichen und westlichen Theile des Stammes Juda (s. Josua 19, 1—9) sein Gebiet hatte" (187 D), cf. Jonathan a. l.

Hiermit sind wir bei einem Capitel angelangt, bei welchem die exegetische Richtung Ephraems am deutlichsten hervortritt; denn bei der Interpretation dieses prophetischen Stückes zeigt sich das Schwanken zwischen den verschiedenen exegetischen Principien in der schroffsten Weise. Abgesehen von den verschiedenen christologischen Beziehungen findet er im Segen Jakobs theils Rückblicke auf die früheren Schicksale Josephs und seiner Brüder, theils prophetische Hinweisungen auf die spätere Geschichte der 12 Stämme. In letzterer Beziehung nimmt er ebenso wie die Hagada meist die Richterzeit als historischen Hintergrund der Prophetie an, obgleich er diesen exegetischen Faden nicht festhält und auch aus späteren Zeiten historische Belege für die Erfüllung der Prophezeihung anführt. V. 14 z. B. bezieht er auf Gideon (p. 109 B), wobei er freilich übersieht, dass (nach Jud. 6, 15) Gideon aus dem Stamme Manasse war. Richtiger finden daher Jon. und Jerusch. den Hinweis auf denselben in V. 18 ibid.

Zutreffender ist seine Erklärung zu V. 16 sq. „Das ist Simson, der Israel 40 Jahre regierte" (109 D). Ebenso Onkelos a. l.,

cf. Sotah 9b und Hieron. Quaest. in Gen. a. l. Vollständig ist die Parallele durchgeführt Gen. R. c. 98.

V. 19 paraphrasirt Ephr.: „Gad zieht an der Spitze der Stämme nach Palästina und führt den Nachtrab hinter sich, so wie die Ferse dem Haupte folgt“ (110 C, cf. 188 B). Vgl. Onkelos a. l.

V. 21. „Naphthali etc. das ist Barak, der frohe Botschaft schickte Allen, die vor der Macht und Stärke Sisrahs geflohen waren“ (110 D). Vgl. Gen. R. l. c. שפר זו שירה שאמרו ותשר דבורה.

V. 27 bezieht er an einer Stelle auf den Apostel Paulus (114 C), an einer anderen auf die Besiegung der Inder, Sanheribs und Gog's durch Benjamin (sic! p. 112 B), ein anderes Mal wieder auf die Vorgänge in Gibea (Jud. 21, 21) oder auf Saul und Amalek (188 D). Vgl. Gen. R. l. c. Tanchuma und Jalk. a. l. בנימין ואב ישרף וראיתם אם יצאו בנות שילה וחטפתם . . . ד"א בבקר יאכל עד וה שאול וג'.

Andere Stellen jedoch erklärt er durch Parallelen aus der Geschichte der Söhne Jakobs, z. B. V. 9: „Vom Morde der Thamar und ihrer beiden Kinder hast du dich fern gehalten, oder: am Morde Joseph's wolltest du dich nicht betheiligen“ (107 D, 187 D), vgl. Gen. R. l. c. Ebenso bezieht er V 23 auf die Feindseligkeit der Söhne Jakobs gegen Joseph (110 F, cf. Onkelos a. l. u. Gen, R. l. c.).

Denn dass diese Rede, so wie sie vorliegt, von Jakob theils in Rückblick auf die früheren Vorgänge, theils in prophetischem Hinblick auf die spätere Zeit gehalten worden, daran wagte auch die Exegese der Kirchenväter nicht zu rütteln, und wenn sie auch die historischen Beziehungen auf die Richterzeit im Allgemeinen richtig erkannten und deuteten, so waren sie doch weit entfernt von der modernen rationalistischen Exegese, die wegen dieses auf eine bestimmte Zeit hinweisenden historischen Hintergrundes gleich bereit ist, auch die Abfassung dieses Stückes in jene Zeit zu setzen. — Dieser Mangel an kritischer Schärfe schliesst jedoch nicht aus, dass unter den kurzen exegetischen Bemerkungen Ephraems sich einige finden, die auch von der modernen Exegese aufgenommen zu werden verdienen, z. B. Gen. 15, 6 „die Bereitwilligkeit, Isaak zu opfern, rechnete Gott dem Abraham als Verdienst an“ (77 D) צדקה syr. ܙܟܘܬܐ

hat also hier nicht die Bedeutung „Frömmigkeit“, sondern „Verdienst“, cf. Onk. a. l. לזכו und Deut. 6, 25.

Zu Exod. Cap. 15 bemerkt Ephraem, das Lied sei als Wechselgesang gesungen worden, indem das Volk jeden Vers, den Moses ihm vortrug, wiederholte (216 B), cf. Exod. R. c. 23 נאמרה הפרשה על פי משה ואחר כך אמרוה אבותינו על הים.

Namentlich bemüht sich Ephraem, tropische Ausdrücke der Bibel sachgemäss zu erklären, und dies thut er zuweilen mit richtigem Verständniss und feinem Sprachgefühl, z. B.

Deut. 32, 16: „Er liess es Honig saugen etc. scil. wegen der vielen Bienen“ (286 E). Besser bezieht Jonathan diese Stelle auf die Fruchtbarkeit des Landes (וְאוֹנֵיק יַתְהוֹן דוּבְשָׁא מִפֵּירָהָא דְמִתְרַבְיָין עַל כֵּיפִין). Hätte Ephr. vom Parallelismus der Versglieder nur eine Ahnung gehabt, so hätte er aus dem zweiten Hemistichion ersehen müssen, dass im ersten nicht an Bienenhonig, sondern an Dattelhonig zu denken ist[1]). Denn den Schluss des Verses erklärt er ganz richtig: „Oel etc. damit sind die Oliven bezeichnet, die in dem gesegneten Palästina auf den Bergen wachsen“ (287 A); cf. Sifri a. l. § 316: ושמן מחלמיש צור אלו הזתים.

Deut. 32, 32: „Vom Weinstocke Sodoms ist ihr Weinstock, d. h. sie gleichen den Sodomitern durch ihre Thaten“ (287 C), cf. Sifri a. l. § 323.

Deut. 33, 3: „Er liebte die Völker: Völker nennt er die Stämme“ (288 C), cf. Onkelos a. l. אף חביבנון לשבטיא.

Deut. 33, 17: „Des Reem Hörner sind seine Hörner, d. h. so wie kein Joch auf das Reem kommt, so soll Ephraim nicht unterworfen werden“ (289 D)[2]).

---

[1]) Falsch erklärt er übrigens auch den Tropus Deut. 33, 17: „Er gibt den Zehnten mit erstgeborenen Stieren (289 D). Der Sinn ist vielmehr: Er hat die Würde eines erstgeborenen Stieres. Cf. Gen. 27, 27: „Das gesegnete Feld nennt er das Land des Paradieses, oder auch Maria, die gesegnete“ (156 F). Hier ist nicht an das Paradies, sondern an ein fruchtbares Saatfeld zu denken, vgl. jedoch Gen. R. c. 65 בשעה שנכנס אבינו יעקב אצל אביו נכנסה עמו גן עדן הדא הוא דא"ל ריח בני כריח שדה.

[2]) Andere, von richtigem Sprachgefühl zeugende Erklärungen s. zu Gen. 49, 4 p. 105 F, zu Num. 21, 7 und 23, 10, ferner zu Deut.

III. Ephraems Verhältniss zur Peschito, dem Urtexte und der griechischen Uebersetzung und kritischer Werth seiner Exegese.

Die bisherige Beweisführung für die Abhängigkeit Ephraems von der jüdischen Exegese lässt sich nunmehr als historische Thatsache feststellen und in ihrer ganzen Tragweite bemessen, wenn nachgewiesen werden kann, dass er schon vermöge seiner geringen sprachlichen Vorkenntnisse sich veranlasst sehen musste, die traditionelle jüdische Exegese in seine Commentarien aufzunehmen. Und in der That verräth er in sprachlicher Hinsicht bisweilen so wenig kritischen Sinn, dass er durch den Text der Pesch. sich zu ganz ungereimten Erklärungen verleiten lässt. So z. B. nimmt er ܒܰܫܘܩܳܐ (Gen. 9, 25, hebr. בַּחוּץ) = Markt und folgert daraus, dass damals schon eine Stadt existirt habe, also mehrere Jahre nach der Sintfluth verflossen waren (56 B). Allein das syr. ܒܰܫܘܩܳܐ bedeutet in der Sprache des Uebersetzers wie das chald. בְּשׁוּקָא des Onk. nur den Gegensatz zum Zelte „im Freien". Aber auch wo die Lesart der Pesch. offenbar falsch ist, beruhigt sich Ephr. bei derselben und citirt z. B. Gen. 47, 31 ܣܓܶܕ ܥܰܠ ܪܺܝܫ ܚܰܘܛܪܶܗ „er bückte sich zu Häupten seines Stabes", wofür es nach dem hebr. und den Targg. ܥܰܪܣܶܗ heissen muss[1]).

26, 13; 32, 8; 33 V. 7 und 16, p. 282 E, 286 D, 289 C und 187 F, wie auch die Erklärung anthropomorphischer Ausdrücke der Bibel, z. B. Gen. 8, 2 „Gott roch etc. d. h. Gott sah die Aufrichtigkeit des Herzens, mit der Noah das Opfer brachte" (54 D). Vgl. zu Gen. 11, 5 p. 58 E, zu Gen. 18, 21 p. 69 E und zu Gen. 18, 24 p. 72 A.

[1]) Derselbe Fehler ist übrigens auch in der LXX a. l. (*ἐπὶ τὸ ἄκρον τοῦ ῥάβδου αὐτοῦ*), und schon Hieron. (l. l. III p. 147 F) macht darauf aufmerksam, dass diese Lesart dem hebr. inadäquat ist, da hier wie 48, 2 מִטָּה nicht מַטָּה gelesen und durch *κλίνη* übersetzt werden muss. Dass hier die Lesarten von Abschreibern nach Hebr. 11, 21 geändert worden sind, haben Frankel (Vorstudien zu der Septuag. S. 193 d) und Perles (Melet. Pesch. p. 31), ersterer in Bezug auf die LXX, letzterer in Bezug auf die Pesch. nachgewiesen.

(Schluss folgt.)

Analekten.

Das Grab der biblischen Esther in Hamadan*).

Als im Anfange dieses Jahrhunderts das Feld des westlichen Asiens zum erstenmal in neuerer Zeit dem Forschungsgeist abendländischer Reisenden erschlossen ward, ging man sogleich daran, jeden Gegenstand aufzusuchen, der vergleichende Geographen in Stand setzen konnte, die Lagen der merkwürdigsten Orte, von denen wir in der profanen sowohl als in der heiligen Geschichte lesen, zu bestimmen. Sir Malcolm, sowie diejenigen, die ihn auf seinen Gesandtschaftsreisen in Persien begleiteten, liessen keinen Stein unumgekehrt, um diesen Zweck zu erreichen, und die Nachforschungen Macdonald's, Kinner's und Anderer waren so erfolgreich, dass im Laufe weniger Jahre der Schleier gelüftet ward, welcher Hunderte von Jahren über diesem Theile der Welt gelegen und europäische Reisende konnten die Genugthuung geniessen, dem Rückzugswege der Zehntausend zu folgen und die Plätze zu betreten, die Zeuge gewesen von der Gefangenschaft der Kinder Israels.

Unter den andern Lagen, die zum Gegenstand der Nachforschung gemacht wurden, war die des Palastes Susan. Der Aehnlichkeit des Namens wegen, vermuthete man eine Zeitlang, dass die neueren Ruinen von Sus keine andere sein könnten als diejenigen der Stadt, welche zur Zeit ihres Glanzes den Triumph der Esther und die Schmach Hamans gesehen. Als aber neues Licht auf die Frage geworfen wurde, sah man, dass ein anderer Ort besseren Anspruch als die Ruinen von Sus darauf hatte, die Sage „des Palastes" zu sein. Der Sage zufolge bestand in Hamadan — das identisch ist mit Ekbátana — ein altes Grab, welches man das Grab der Esther und Mardochai's nannte. Vor

*) Aus Chamber's Journal.

einigen Wochen nun hatte ich Gelegenheit, dieses Grab zu besuchen, und es dürfte den Leser interessiren, zu erfahren, in welchem Zustand ich es fand. Dass Hamadan eine Stadt des höchsten Alterthums ist, zeigt der erste Blick. Die alten Baumgänge, die sich von der Stadt aus nach allen Richtungen hin erstrecken, weisen auf das Vorhandensein einer gewissen Menge Wasser, das in der dürren Ebene nur im Laufe vieler Jahrhunderte gesammelt werden konnte. In den Erdhügeln, die man innerhalb der weiten Reihe der Stadtmauern findet, entdeckt man von Zeit zu Zeit Gold- und Silbermünzen mit der Inschrift Alexanders und der Könige, die man als die Vorgänger des macedonischen Eroberers kennt; Tafeln, die in den malerischen Thälern des Berges Elokud an den Seiten der Felsen eingehauen sind, enthalten Inschriften in der Schrift der altpersischen Sprache, und endlich gibt es Hunderte von Juden daselbst, deren genealogische Tafeln beweisen, dass sie von Juden abstammen, die seit vielen Generationen in Hamadan lebten. Einer dieser ehrwürdigen Abkömmlinge Israels geleitete mich an den Ort, welcher der Gegenstand der Wallfahrt so Vieler seines Volkes ist. In der Mitte eines offenen Raumes innerhalb der Mauern Hamadans steht ein aus Back- und lebendigen Steinen aufgeführter, gewölbter Bau, in welchen ein schmaler Thürgang mit einer solid steinernen Treppe führt, die sich auf zwei Angeln bewegt. Der Wächter des Platzes öffnete diese feste Schutzwehr und führte uns in einen kleinen äussern Gang, welcher, da er theilweise unter dem Boden ist, dumpf und dunkel war; allein wir hielten uns nicht lange daselbst auf, sondern traten schnell in die innere Capelle, wo zwei Sarkophage stehen, welche die der Esther und Mardochai's sind. Die Capelle ist klein und hat nur so viel Raum, dass man zwischen den Gräbern hindurch und um dieselben herum gehen und dass eine Versammlung von 20 – 30 Personen darin Platz finden kann, um, wie es von Zeit zu Zeit geschieht, am Schrein der hebräischen Fürstin zu beten, durch welche ihrem Volke die grosse Wohlthat der Befreiung aus der Gefangenschaft (?) zu Theil geworden. Die Gräber selbst sind aus geschnitztem Gold — Wallnussholz, wie ich glaube — und man sagte mir, dass sie die Asche der Todten, zu deren Andenken sie errichtet worden, nicht enthielten, sondern dass die Heiligen, deren Namen sie

tragen, vermuthlich unter denselben ruhen. Es liegt nichts Unwahrscheinliches in der Thatsache, dass die Königin Esther getrennt von ihrem Gemahl begraben worden, denn noch heutigen Tages werden die Frauen der Könige von Persien nicht in den Capellen begraben, welche der Aufbewahrung der Asche der Schahs geweiht sind und der Leichnam der Nachfolgerin Waschti's dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach bei ihrem Tode den Händen ihres Volkes übergeben und im Grabe des Hebräers Mardochai beigesetzt worden sein. Die beiden Gräber sind mit Inschriften in hebräischer Sprache und die Wände der Capelle mit den Namen der Pilger bedeckt, die von fern und nah gekommen, um ihre Andacht an dem Grabe der hebräischen Königin zu verrichten.

Ich verliess die Capelle mit dem Eindrucke, dass ich nie etwas gesehen, was in so hohem Grade die Idee düstersten Alterthums in mir erweckte. Das persönliche Interesse, welches sich an den Platz knüpft, hat mehr Reiz als die grossen aber unbestimmten Erinnerungen, die in der Seele auftauchen bei dem Gedanken, dass man auf den Ruinen von Babylon oder inmitten der sculpturirten Paläste von Ninive steht. Mein Führer wurde, als er sah, welches Interesse der Platz mir einflösste, endlich mittheilsamer, als er anfangs hatte sein wollen. Er sagte: noch innerhalb Menschengedenkens sei hier ein Galgen gestanden, der auf Befehl der weltlichen Behörden von Hamadan entfernt worden, und die örtliche wie die jüdische Ueberlieferung behaupte, dass dieser Galgen der nämliche gewesen, an dem der unglückliche Haman den Tod erlitten, welchen er dem Juden zugedacht, der sich vor dem Feinde des verbannten jüdischen Volkes nicht demüthigen wollte.

Dergleichen Ueberlieferungen dürften vergleichenden Geographen zur Rechtfertigung dienen, wenn sie Hamadan die Ehre zu Theil werden lassen, die Lage zu sein, auf welcher der Susan-Palast gestanden.

Recensionen und Anzeigen.

ספר דקדוקי סופרים כולל נוסחאות וגירסאות הנמצאות בתלמוד כתב יד משנת ק"ג לאלף הששי המונח בעיר מינכען בעקד הספרים אשר למלכות בייערן השונות מנוסחאות התלמוד המצוי בידינו ברפוס, עם הגהות נקראות דברי סופרים כוללים נוסחאות שונות מגמרא כתב יד הנמצא בעקד ספרי הקיסר יר"ה בפאריז ומרפוסים הראשונים מגמרא ועין יעקב, והערות לברר את הנוסחא על פי דברי הראשונים וע"פ שקול הדעת מאת רפאל נתן נטע במו"ה שלמה וילקינד ראבינאוויטץ.

Auch unter dem Titel:

Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum quum ex aliis libris antiquissimis et scriptis et impressis tum e Codice Monachensi praestantissimo collectae, annotationibus instructae auctore Raphaelo Rabbinovicz. Pars I. Tract. Berachoth et totus ordo Seraïm. Monachi. H. Roesl. 1867.

Der babylonische Talmud, obschon von jeher Gegenstand des fleissigsten und sorgfältigsten Studiums, theilte dennoch schon in früher Zeit das Schicksal aller litter. Werke: er war an vielen Stellen durch Verschiedenheit der Lesearten und Abschreibefehler entstellt. Die Verschiedenheit der Lesearten war im Studium des Talmud selbst begründet. Dieses Werk, das nur an der Hand des Commentators zugänglich, befand sich lange Zeit ohne Commentar und nur die mündliche Erklärung öffnete den Weg zu ihm. Aber auf diesem Wege gehet gar Vieles verloren, die Zeit verlöscht Manches aus dem Gedächtniss, Anderes wird zweifelhaft, man weiss sich nicht mehr mit Genauigkeit das Tradirte zurückzurufen und findet sich an schwierigen Stellen rathlos. In solcher Verlegenheit nahm mancher Leser Zuflucht zu Combinationen; es war bekannt, dass Vieles durch Abschreiber entstellt war, wollte nun der vorliegende Text keinen Sinn ergeben, so combinirte mancher Leser eine dem Zusammenhange entsprechende Leseart, die er als Glossem an den Rand schrieb, zuweilen aber auch die alte Leseart strich und die combinirte an deren Stelle setzte. Dieses

letztere höchst unkritische Verfahren drohete den ursprünglichen Talmudtext ganz zu verwischen, und es sah sich daher R. Gerschom, die Leuchte der Gola (960—1028), veranlasst, den Bann gegen die auf solche Weise den Text Verbessernden, eigentlich Verstümmelnden, auszusprechen. R. Salomo Jizchaki, Raschi (1040—1105), der unübertroffene Commentator des babyl. Talmud, erwarb sich nicht nur durch seinen Commentar, sondern auch durch seine Feststellung der Lesearten unvergängliche Verdienste um den Talmud, wobei er das des eminenten Erklärers und Kritikers würdige Verfahren einschlug, die vorgefundenen falschen Lesearten nicht zu streichen: er begnügte sich damit, die von ihm als besser erkannte oder vorgeschlagene Leseart in seinen Commentar aufzunehmen (vgl. R. Jakob Tam, Vorrede zum Sefer Hajaschar). Später wurden jedoch ohne Verschulden Raschi's die alten Lesearten gestrichen und die von Raschi als besser erkannten an deren Stelle gesetzt, ein Verfahren, das nicht nur sehr bedauerlich, sondern das auch mitunter die Worte Raschi's selbst schwer verständlich macht, da an mancher Stelle nicht abzusehen ist, wogegen Raschi eigentlick kämpft. Nur der Traktat Sota macht eine Ausnahme: hier wurden an den meisten Stellen die alten Lesearten belassen (vgl. Monatsschrift 1. Jahrg. S. 553).

Vergegenwärtigen wir uns, dass wohl eine geraume Zeit verstrich, ehe die Codd. nach Raschi verbessert wurden und die so verbesserten Codd. sich allgemein verbreiteten, erinnern wir uns, dass die Raschi vorangehenden grossen Lehrer andere Erklärungen und daher andere Lesearten hatten, gedenken wir ferner, dass manche an den Rand geschriebene Leseart wie so häufig, in den Text kam, so wird die Thatsache der Verschiedenheit der Lesearten, wie sie sich im Vergleiche unserer Ausgaben mit den Lesearten alter Autoren und nicht selten zwischen den früheren Ausgaben selbst herausstellt, das Befremdende verlieren und muss nur umsomehr bedauert werden, dass in den früheren Ausgaben nicht von den Editoren angegeben wurde, nach welchem Manuscript, ob einem französischen italienischen u. s. w. und aus welchem Jahre die Edition erfolgt sei. Dass ferner die Manuscripte häufig durch Abschreibefehler entstellt waren, wurde schon oben bemerkt; in den gedruckten Ausgaben sind manche Fehler verbessert worden, die aber an

neu eingeschlichenen einen reichen Ersatz fanden. Diese Momente zusammen genommen machten schon lange den Wunsch nach einem Manuscript aus früher Zeit rege, das wie vorauszusehen an Lescarten und Textverbesserung wohl reichlichen Stoff bieten würde. Dieser Wunsch wurde noch lebhafter als bekannt wurde, dass auf der Königl. Bibliothek zu München sich ein vollständiges Talmudmanuscript aus dem 14. Jahrh. befinde; der sel. Dr. Beer hat manche sehr beachtenswerthe Varianten aus demselben im 6. Jahrg. dieser Monatsschrift mitgetheilt. Herr Rabbinowicz hat es in dem Eingangs genannten Werke unternommen, die Varianten des Münchner Codex mitzutheilen und er hat in dem uns vorliegendem ersten Theil, der die Varianten zu Traktat Berachoth und der Ordnung Seraïm bringt (auf dem hebr. Titelblatt ist dieses nicht angegeben, genauer ist hierin das lateinische Titelblatt und möge Herr R. aufmerksam gemacht sein, in Zukunft eine Conformität zwischen den beiden Titeln eintreten zu lassen) sich als einen durch umfassende Talmud-Gelehrsamkeit wie durch die sorgfältigste Genauigkeit zu diesem Unternehmen ganz passenden Mann legitimirt. Der Herr Verf. ist auch noch weit über die Forderungen hinausgegangen, die die Untersuchung dieses Codex an ihn stellte: er hat noch drei andere Manuscripte der Münchener Bibliothek, zwei Manuscripte der Hamburger Bibliothek und ein Pariser Manuscript, mehrere alte Ausgaben, ferner die bei den ältesten und alten Autoren angeführten Talmudstellen verglichen, und den reichsten Stoff zu Emendationen geliefert. — Doch ehe wir zu den Varianten und Emendationen übergehen, wollen wir mit einigen Worten die von dem Verf. vorausgeschickte Einleitung besprechen, die schon an sich ein treffliches Werk und Herrn R. als gelehrten und kritischen Bibliographen documentirt.

Herr R. theilt vorerst mit, wie er bei der Vergleichung dieses Codex zu Werke gegangen und welche Ausgabe er zu diesem Zwecke zu Rathe gezogen. Hierauf folgt eine genaue Beschreibung des Manuscripts, wie viel Seiten es enthält, wie viele Zeilen jede Seite, die verschiedenen Schriftarten u. s. w. Sehr bemerkenswerth ist die Aufeinanderfolge der Ordnungen und Traktate — סדרים מסכתות — die von unseren Ausgaben ganz verschieden und worauf schon Dr. Beer an der

früher gedachten Stelle, die Herr R. nicht gekannt zu haben scheint, aufmerksam gemacht. Auch ist, wie Beer sagt, „das erste Blatt יבמות halb weggerissen und in נדה ist ein grosser Blutfleck“ (das. S. 457), Herr R. hat diese Notiz nicht mitgetheilt. — Der Codex enthält neben dem babyl. Talmud noch verschiedene andere Werke, die auch Beer aufzählt; Beer theilt ferner mit, dass nach der בריתא דמלאנת המשכן ein hebräisches Gedicht על פי א"ב folge. Herr R. macht hiervon keine Erwähnung. — Hierauf gehet der Verf. auf die Zeit der Abfassung des Codex ein. Dieser hat zweimal die Jahreszahl 103 = 1343 der übl. Zeitrechnung; das eine Mal zu Ende der Talmudtraktate, wo der Abschreiber sagt: וסיימתים בשתים עשרה לירח כסלו שנת מאה ושלש לאלף ששי, dann zu Ende der den Traktaten folgenden סדר זרעים וטהרות, woselbst es heisst: וסיימתים בשבעה עשר יום לחודש טבת שנת מאה ושלש לאלף ששי. Allein auffallend ist, dass an einem gegen das Ende des Codex gebrachten Getformulars es heisst: פריש מתא דיתבא על נהר שינא ועל נהר אישונא und hier ist die Jahreszahl שנת חמשת אלפים וששים ושמנה (1308) angegeben; nun wurden aber die Juden im J. 1306 aus Frankreich vertrieben und kehrten erst im J. 1360 zurück, daher sowohl die Angabe מאה ושלש wie früher angeführt, als ששים ושמנה im Getformular, unrichtig zu sein scheinen. Dr. Grätz, Geschichte der Juden 8. Band S. 10 Anmerk. 9 meint, es sei bei der Angabe מאה ושלש das Wort עשרים ausgefallen, wogegen Herr R. einwendet, dass, da die Angabe מאה ושלש sich zweimal wiederholt, schwer anzunehmen sei, dass עשרים zweimal ausgefallen. Noch unhaltbarer wird diese Hypothese durch die Jahreszahl des Getformulars וששים ושמנה: dieser Get wurde, wie angegeben wird, geschrieben in פריש מתא, also Juden in Paris im J. 1308! Herr R. schlägt daher Folgendes vor, um aus der Verlegenheit zu helfen: dass der Codex zu Paris geschrieben sei, ergibt sich allein aus dem Getformular, bei den beiden anderen Stellen, die das Jahr מאה ושלש haben, findet sich keine Ortsangabe. Nun pflegt bei Formularen Ort und Zeit fingirt zu werden, die Angabe פריש וכו' im Getformular ist daher von keinem Gewicht und besagt durchaus nichts über Ort und Zeit der Abfassung des Manuscripts. Diese Lösung scheint eine recht glückliche. Die Frage nach dem Orte der Abfassung des Manuscripts ist eine subordinirte:

Herr R. entscheidet sich aus manchen Gründen für Deutschland und theilt hierauf geschichtlich mit, wie es nach der Bibliothek zu München gekommen ist.

Herr R. gibt hierauf die ferner von ihm benützten Manuscripte an. Diese enthalten nur einzelne Traktate, manches nur einen, andere mehrere Traktate, zuweilen neben vollständigen Traktaten auch Bruchstücke. Ein Manuscript ist nach dem Dafürhalten des Herrn R. aus dem 11. Jahrhundert und enthält Theile aus Traktat Pesachim und ein Bruchstück aus Traktat Chagiga. — Ein anderes Manuscript wurde nach der Angabe des Abschreibers zu Gerona J. 4944 = 1184 geschrieben und enthält die drei Traktate ב"ק ב"מ ב"ב. Diese beiden Manuscripte zählen wohl zu den ältesten vorhandenen Talmudmanuscripten.

(Schluss folgt.)

Notizen.

Lieder zu Ehren Sabbathai Zwi's.

In einem Manuscripte, das mir in diesen Tagen zu Händen gekommen ist, finden sich mehrere Lieder (Piutim) auf Sabbathai Zwi, die vielleicht der Veröffentlichung nicht unwürdig sind. Das Manuscript ist eine Art גונק (Djonk) d. i. eine Art Hauspostille, wie sie die türkischen Juden anzulegen und worin sie allerlei Piutim und Lieder aufzunehmen pflegen. Das mir vorliegende Manuscript ist, nach den Handschriften zu urtheilen, im Besitze von verschiedenen Eigenthümern gewesen. Es befinden sich darin ungedruckte Lieder von Israel hagara, Abtalion b. Mardechai, Jakob Amron und vielen Anderen, mit Angabe der Melodie (לחן), nach welcher sie zu singen sind. Auf dem ersten Blatte finden sich als Titel die Worte: פיוטים ושירים כמנהג ליואנט. An einer anderen Stelle finden sich die Jahresangaben בּמשׁפט, בּטחתי, לקשׁ, welche den Jahren 1661, 1670, 1671 gew. Ztr. entsprechen würden. Die meisten Lieder beziehen sich auf den Messias und die Wiederaufbauung Jerusalems, Viele von ihnen haben das Akrostich Sabathi, doch ist es deshalb nicht unbedingt ausgemacht, dass sie sich auf den Pseudomessias dieses Namens beziehen, da der Akrostich auch

den Namen des Verfassers, der bei den meisten Liedern akrostichisch angegeben ist, bedeuten kann. Die folgenden Lieder jedoch haben wie verschiedene andere unzweifelhaft Sabbathai Zwi zum Gegenstande:

I.

יצא חוטר מגזע ישי — שבתי צבי דרי (1דרי שיר
תנה תנה לאלי אלי — דרי דרי שיר תנה תנה
עם נבאה (?) יציל מיד נוגשי — שבתי צבי דרי וכו'
קם מנהיר שכלי וחושי — שבתי צבי דרי וכו'
בנחמות שלח לי שי — שבתי צבי דרי וכו'

II.

אמת נסים אל שוב חדש — כל יום אותות יהיו לנס
נוים מלעיגים צור קדש — איש חביבי הרם כנס
תנה דיר נא דיר וכו' (2
משיח האל קל כצבי — עמו אליה התשבי
שמו נא יגדל במסיבי — נדחי ישראל יכנס
תנה וכו'
שם ישב בארץ הצבי — על כסאו לעטרת צבי
דכתיב ונתתי צבי — בארץ חיים ואין אונס
תנה וכו'
הצבי ישראל יפרה — מבין עמים ואין רודה
חלל יפיל אל אש שדה — (Hier ist vermuthlich ····
תנה וכו' — ein Vers ausgefallen.)

Wien im Februar.

Dr. Güdemann.

---

1) Die Worte דרי u. s. w. haben an sich keine Bedeutung, sondern dienen nur wie unser tralala zur Ausfüllung der Melodie. Sie finden sich so und ähnlich noch an vielen Stellen der Handschrift und sind auch heute noch, wie mir Herr Chacham Baruch mittheilt, bei den türkischen Juden in Gebrauch.

2) Siehe die vorhergehende Anm.

Monatschronik.

Berlin. Der vor einigen Wochen geschlossene Landtag beschäftigte sich in seinen letzten Sitzungen mehrfach mit Petitionen über jüdische Angelegenheiten. Eine Petition aus Nakel, dahin gerichtet, die Inspection der dortigen jüdischen Elementarschule dem evangelischen Geistlichen zu entziehen und dem Ortsrabbiner zu übertragen, wurde mit grosser Majorität nach kurzer Debatte der Regierung zur Berücksichtigung überwiesen, desgleichen ohne Debatte eine Petition, in welcher die Abschaffung des Eides more judaico erbeten wurde.

Der Cultusminister hat in jüngster Zeit mehrere Rescripte erlassen, die Anstellung oder richtiger die Nichtanstellung der jüdischen Candidaten des höheren Schulamts sowie die Zulassung derselben zur Abhaltung des Probejahres an christlichen Lehranstalten betreffend. Nur ausnahmsweise soll es gestattet sein, Juden an christlichen Lehranstalten unterrichten zu lassen, und auch dann nur in solchen Fächern, die eine confessionelle Behandlung nicht zulassen. Auch wird in einem dieser Rescripte ausdrücklich erklärt, dass jüdische Philologen durch das Ablegen des Oberlehrerexamens nicht das Recht erwerben, an christlichen Schulen ihr Probejahr abzuhalten, sie werden vielmehr sämmtlich auf die jüdischen Realschulen in Frankfurt am Main verwiesen.

Bucharest. Der preussische Minister der auswärtigen Angelegenheiten Graf Bismarck hat dem Präsidenten der Alliance Israélite zu Paris auf deren Verwendung für die Israeliten in Rumänien unterm 22. Februar ein sehr verbindliches Antwortschreiben übersandt, worin mitgetheilt wird, „dass die königl. Regierung ihren Vertreter in Bucharest auf's Neue angewiesen hat, dass derselbe seinen ganzen Einfluss anwende", den Israeliten Rumäniens den Schutz zu Theil werden zu lassen, „welchen sie in allen Ländern, in welchen die Gesetzgebung auf den Grundsätzen der Humanität und Civilisation beruht", geniessen. Weiter heisst es: „Ich bin zudem fest überzeugt, dass die Absichten des Fürsten Carl vollständig mit unseren Wünschen

übereinstimmen und Se. Hoheit mit festem Willen die Entwickelung der Verfassung des Landes herbeiführen wird, durch welche die Regierung die Ausübung eines gleich wohlwollenden Schutzes für alle Klassen der Bewohner und in einer schnelleren Weise, wie in der Vergangenheit, gesichert wird".

Diese Ueberzeugung des Herrn Ministers vermögen wir leider nicht zu theilen, ein vor Kurzem veröffentlichtes Schreiben des Fürsten Carl beweist vielmehr, dass derselbe von grossen Vorurtheilen gegen die Juden beherrscht wird, und dass die rumänischen Juden ihr Heil nicht von ihm zu erwarten haben.

Wien. Zu Anfang dieses Jahres trat Herr Joseph Wertheimer, der 35 Jahre hindurch Vertreter der israelitischen Cultusgemeinde und eine lange Reihe von Jahren Praeses des Vorstandes derselben gewesen war, von seinen Ehrenämtern zurück. Die gemeinnützliche Thätigkeit Werthheimer's ist nicht nur für die Wiener Gemeinde sehr segensreich gewesen, sondern hat auch viele österreichische Gemeinden indirect gefördert, indem die durch Werthheimer in's Leben gerufenen Institutionen auch an anderen Orten Nachahmung fanden. Darum hat auch der Rücktritt Werthheimer's von seinen Aemtern eine mehr als locale Bedeutung und einen Jeden, der an dem Aufblühen der Wiener Gemeinde Interesse nimmt, wird es mit lebhafter Freude erfüllen, wenn er erfährt, in wie ehrender Weise die Verdienste Werthheimer's von der Wiener Gemeinde gewürdigt worden sind. In einer vom Gemeindevorstand sowie von den Vertretern der Synagogen und Wohlthätigkeitsanstalten unterschriebenen Adresse wurde dem scheidenden Präses der Dank votirt für seine Leitung der Gemeindeangelegenheiten und insbesondere für die wesentlich seinen Bemühungen zu dankende Gründung der Kinderbewahranstalt, des Handwerksvereins und des Vereins zur Unterstützung hülfsbedürftiger Waisen. Die Wiener Cultusbeamten überreichten ebenfalls eine Adresse und liessen zum beständigen Andenken das Bild des hoch verdienten Mannes in Erz prägen. Der Secretair der Gemeinde, Herr Dr. L. A. Frankl hob in besonderer Ansprache die Bedeutung Werthheimer's als Schriftsteller und Vorkämpfer für die Emancipation der Juden hervor.

Die Alliance Univers. Israélite und die Juden Rumäniens.

Vom Herausgeber.

Im Jahre 1867 traten zu Paris einige junge Männer zusammen, um einen Verein zu bilden, der sich zum Ziele setze, die verletzten Rechte der Juden auch in den entferntesten Ländern zu vertreten, den Juden, wo sie je über Verfolgungen zu klagen haben, mit Rath und That beizustehen und ihre Klagen vor die Mächte Europas und vor die noch grössere Macht, die Oeffentlichkeit, zu bringen und ohne Unterlass für den Frieden und die Freiheit der israelitischen Glaubensgenossen seine Stimme zu erheben. Dieser Verein sollte selbstredend die Juden in den uncivilisirten oder halbcivilisirten Reichen im Auge haben; in den auf Civilisation basirten Staaten bedurfte es nicht einer Vertretung von aussen: die Civilisation schliesst Verfolgung und Verkümmerung der Rechte eines Theiles der Bürger von selbst aus. Und weil die Vereinsthätigkeit barbarischen und halbbarbarischen Staaten gelten sollte, dürfte einem derartigen Verein nicht genügen, seine Aufmerksamkeit auf den politischen Zustand der Juden in diesen Ländern zu richten, sondern es wäre nicht minder durch zu errichtende Schulen und zweckmässigen Unterricht für ihre geistige Hebung zu wirken und sie unter den Barbaren zu Civilisirten, unter den an roher Körperkraft Mächtigen zu Geistesüberlegenen zu machen und ihnen eine Waffe zu geben, die, sie selbst stärkend und kräftigend, ihnen eine Abwehr gegen das wilde Toben ihrer Feinde werde. Der

Gedanke fand Anklang, es traten treffliche Männer jeder Confession zu einem solchen Vereine zusammen, denn er galt dem Menschen, nicht der Confession, er galt wegen ihres Glaubens Verfolgten und Beeinträchtigten, es galt dem blutigen Fanatismus seine Opfer zu entreissen und es galt nicht minder niedrigen Leidenschaften entgegenzutreten, die gern den Glauben zum Deckmantel ihrer im Finstern schleichenden Pläne nehmen. — Der Verein nahm, da er für die Juden auch in den entferntesten Gegenden wirken will, die Benennung Alliance Universelle Israélite an, und er hat durch seine nach zwei Richtungen hin sich entfaltende Thätigkeit, Eintreten für das Recht, Errichtung von Schulen, sich bereits viele Anerkennung erworben; es haben sich in den verschiedensten Ländern Zweigvereine gebildet und der Verein zählte beim Ablaufe des vergangenen Jahres 6826 Mitglieder.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dass die Judenhetzen in Europa dem Laufe grosser Ströme folgen. Was weiss nicht der alte Vater Rhein zu erzählen, wie oft färbten sich seine Fluten mit dem Blute der Juden und welches Wehklagen vernahm er von seinen Ufern herüber! Das Unrecht ist zum grossen Theil gesühnt, andere Geschlechter von anderen Gesinnungen beseelt bewohnen die von ihm durch rauschten Städte und Länder, und er wird nicht mehr in seinem Laufe von dem Jammergeschrei wegen ihres Glaubens Verfolgter gestört. Auch die Donau war häufig trauriger Zeuge blutiger Verfolgungen und sie blickt mit stillem Seufzen auf den Rhein, der in der Gegenwart nicht sein Auge den Vorgängen an seinen Ufern zu verschliessen braucht; noch sind die Gestade der Donau in ihrem untern Laufe so ungastlich wie ehedem und es hausen noch heute daselbst Bosheit und Barbarei, sie vernimmt zwar das moderne Geklingel „Constitution, Selbstbestimmungsrecht", aber diese Rufe sind um so widerlicher, als sich durch sie die barbarische Gesinnung gesteigert und das moderne Gewand eine selbst von der früheren Zeit nicht gekannte Mord- und Raubgier verbirgt.

Mit den Vorgängen in Serbien wurden die Leser dieser Monatsschrift aus aktenmässigen Quellen, die die Alliance Universelle veröffentlichte, bekannt gemacht; wir lassen nun die Alliance über die Ereignisse in Rumänien sprechen und fügen manchen späteren Vorfall an, der dem Berichterstatter der Alliance noch nicht bekannt sein konnte.

Am 19. December v. J. fand eine Generalversammlung des Vereins statt. Herr M. N. Leven, Secretär des Vereins, verlas einen Bericht über die Arbeiten des Centralcomités. Wir heben hier seine Thätigkeit nach der politischen Seite heraus, von der wir einen kurzen Auszug geben, um ausführlicher über Rumänien sein zu können.

„Die Juden Persiens, beginnt der politische Bericht, sind die unglücklichsten im Orient. Die Regierung dieses Landes ist ohnmächtig dem Fanatismus eines Pöbels gegenüber, der stets bereit ist, den Juden seine Verachtung für ihre Schwäche fühlbar zu machen und sich zu den barbarischsten Ausbrüchen hinreissen lässt. Sie erinnern sich des schrecklichen Vorfalles zu Balfarusch: achtzehn Israeliten wurden ermordet, und die Gefahr einer allgemeinen Niedermetzelung nöthigte die Ueberlebenden, ihr Heil in der Bekehrung zum Islam zu suchen. Wir haben ihre Klagen vor die Regierungen Persiens, Englands und Frankreichs gebracht, und diese Unglücklichen haben die Erlaubniss erhalten, zu ihrer Religion zurückzukehren. Es wurde ferner die Bestrafung der Mörder anbefohlen und der Stadt Balfarusch eine Steuer zu Gunsten der Juden auferlegt.

In der Türkei findet man noch fanatische Muselmänner in den entfernten Gegenden des Reiches, doch die Regierung zügelt den wilden Fanatismus. Die Juden zu Erwil beklagten sich über die Ungerechtigkeit des Pascha, der ihnen schwere Frohnden aufbürdete und systematisch die ernstesten Vorstellungen zurückwies; zu Naplus schloss der Gouverneur durch eine willkürliche Verordnung die Synagoge; zu Zliten im Regierungskreis Tripoli hatten Fanatiker die Synagoge angezündet. Wir brachten diese Vorfälle zur Kenntniss des türkischen Ministers des Auswärtigen, Fuad Pascha, bei seiner Anwesenheit

zu Paris; er liess uns ungesäumt mittheilen, es sei ein Befehl nach Constantinopel ergangen, „eine strenge Untersuchung in Zliten einzuleiten, die Schuldigen zu bestrafen und der Gemeinde die erlittenen Verluste zu ersetzen.“ Die Untersuchung hat auch stattgefunden und unterstützt von der englischen und französischen Regierung gelangte sie zu einem die Juden befriedigenden Resultate. Es wurde anbefohlen: 1. der Wiederaufbau des verbrannten Tempels auf Kosten der Muselmänner; 2. die Bezahlung einer Schadloshaltung für die zertsörten Bibeln, die Bestrafung des Kadi, seiner Beisitzer und aller jener, die die Muselmänner gegen die Juden aufgestachelt hatten.

In Konstantinopel wurden unsere gewöhnlich daselbst in Ruhe lebenden Glaubensgenossen durch einige Tage in Unruhe versetzt; der Zorn der Griechen brach nämlich gegen einen Juden los, den sie beschuldigten ihre Religion beleidigt zu haben, und man befürchtete Gewaltauftritte. Auf die Bitte unseres Comités intervenirte der Patriarch von Konstantinopel und die Ruhe wurde wieder hergestellt.

Zu Marocco hat das Raubwesen grausame Leiden den Juden bereitet. Riffpiraten griffen im vergangenen Mai die Juden und Mauren von Tetuan an. Zwei Juden wurden am Eingange der Stadt angefallen, einer von ihnen, Pariente, ein österreichischer Schützling, ermordet, der andere, Asulai, Dolmetscher des französischen Consulats, als todt zurückgelassen. Die Mörder, die Strafe fürchtend, wiegelten ihre Stämme gegen die Stadt auf; diese belagerten sie und drohten durch mehrere Wochen Jeden zu tödten, der es wagen würde, vor die Thore hinauszugehen. Ein unglücklicher Familienvater ging mit seinem Sohne hinaus, um im Felde zu arbeiten; sie wurden beide getödtet. Auf die Reclamationen der englischen und französischen Regierung durch ihre zu Tanger residirenden Repräsentanten sendete die maroccanische Regierung einen Pascha nach Tetuan mit den strengsten Befehlen gegen die Räuber. Der Pascha konnte ihrer nicht habhaft werden, er zündete das Dorf an, das im Verdachte stand, ihnen eine Zuflucht gewährt zu haben. Die französische Regierung verlangte eine Geldentschädigung für Asulai und erhielt

sie auch; die Familie des Pariente hat noch keine Entschädigung bekommen, doch wird ohne Zweifel die österreichische Regierung ihr eine solche verschaffen.

Zu Tunis hat unser Comité an dem französischen Generalconsul eine energische Stütze gegen Gewalthandlungen gefunden, über die sich die tunesischen Juden ernstlich zu beklagen hatten. So hielt ein Vornehmer zu Tunis mehrere junge Mädchen in seinem Hause eingesperrt, um sie zum Islam zu bekehren. Der Generalconsul verwendete sich und die jungen Mädchen wurden ihren Familien zurückgegeben. — Die tunesische Regierung selbst ist wohlwollend gegen unsere Glaubensgenossen. Auf Ansuchen des französischen Generalconsuls hat die Regierung ein Grundstück zum Baue einer Schule geschenkt; unser Localcomité wird sie errichten, sobald es sich von der Sorge über das Elend der Juden befreit sehen wird. Die Mildthätigkeit der dortigen (reicheren) Juden erschöpft sich, ohne diesem Uebel Abhülfe zu bringen, sie haben sich mit einem Aufruf an Europa gewendet und es sind in mehreren Ländern Subscriptionen eröffnet worden.

Doch es ist nicht in Asien und Africa, wo wir dieses Jahr am meisten für den Schutz unserer Glaubensgenossen zu thun hatten.

In Europa ist die religiöse Freiheit das Fundamentalgesetz der meisten grossen Staaten; zwei kleine Staaten, Rumänien und Serbien, stossen es unter dem Einfluss der verwerflichsten Leidenschaften hartnäckig zurück. Die Furcht vor kaufmännischer und industrieller Concurrenz der Juden, die Gier nach deren Vermögen, die durch den Wechsel der Gesetze bedrohete Gewohnheit an Erpressungen vertritt daselbst die Stelle des Fanatismus; sie bedienen sich der Freiheit, die ihnen Europa geschenkt, um die Juden zu unterdrücken, und das gegen die Handlungen der gehässigsten Verfolgung protestirende Europa wird kaum gehört.

Der Redner gehet nun zu den unseren Lesern bekannten Vorgängen in Serbien über und schliesst mit den Worten: „Wir sind selbst vor einigen Monaten zu dem in Paris anwesenden Fürsten von Serbien gegangen,

um von ihm die Emancipation der Juden zu erbitten. Er hat uns erklärt, das einzige Hinderniss gegen diese Emancipation liegt, wie es die serbischen Minister dem englischen Generalconsul erklärt haben, in der Handelseifersucht der Kaufleute, die die Vertreter des serbischen Volkes bilden und die Juden als Concurrenten, die bessere und billigere Waare verkaufen, zurückstossen. Er erwarte von einer liberalen Kammer die Emancipation, die er selbst wünscht und die er vorbereitet, indem er bei allen Gelegenheiten den Juden Beweise seiner Achtung an den Tag legt." Doch die entmuthigten Juden gedenken dieses unwirthliche Land zu verlassen und Europa wird das traurige Schauspiel haben, die Serbien zugesicherte Freiheit habe nur gedient, um es zu der Vertreibung eines Theiles seiner redlichen, friedfertigen und fleissigen Einwohner zu kräftigen.

„Ein anderes Land, beginnt nun der Redner, welches wie Serbien sein Dasein dem Protectorat der Grossmächte verdankt, Rumänien, hat durch seine Barbarei gegen die Juden sie in Erstaunen gesetzt und sie gegen sich erregt und aufgebracht. Unsere Glaubensgenossen, von lange her in diesem Lande ansässig, bilden einen beträchtlichen Theil der Bevölkerung; man schätzt ihre Zahl auf mehr als 300,000. Ein ausgezeichneter Eingeborner, der frühere Minister Epureano, sagte vor dem Hofe zu Jassy, woselbst er des Vagabundirens angeklagte Juden vertheidigte (vgl. weiter): „Die Juden arbeiten, ihnen verdankt das Land seinen Handel, seine Industrie, seine Creditanstalten, seine Verbindungen mit dem Occident; sie haben das Monopol jeder wie immer gearteten Production, denn die Rumänen ziehen jeder Art von den Juden betriebenen Arbeit öffentliche Aemter (Stellenjägerei) vor." Ein französischer Schriftsteller, der genug lange sich im Lande aufgehalten, um die schlimmsten Vorurtheile zu erfassen, Herr Desjardins, verkennt ebenfalls nicht, „dass die Juden gewerbfleissig, sittlich, geduldig, über jede Beschreibung öconomisch und unermüdlich arbeitsam sind." Sie sind also nützliche Bürger und die Rumänen hätten sie brüderlich behandeln sollen.

Der vor einigen Jahren erfolgte Beginn einer liberalen Regierung liess ihre bürgerliche und politische Emancipation hoffen. Sie war vorbereitet durch die diplomatische Convention vom Jahre 1858, welche die bürgerlichen Rechte allen Rumänen ohne Unterschied des Glaubens sicherte, durch die Gesetze des 1864 veröffentlichten bürgerlichen Gesetzbuches, aufgenommen in dem Constitutionsentwurfe von 1866 und den Kammern vorgelegt; man liess sie aber fallen unter dem Drucke eines Aufstandes. Die Regierung gab nämlich in ihrer Schwäche einem Aufstande nach, welchen sie in einem öffentlichen Aktenstücke als durch fremde Intriguen hervorgerufen erklärte, und diese Schwäche stachelte die Feinde der Juden auf. Diese Feinde, unterstützt von allen Intriguanten, von allen Feinden, von den Journalen der entgegengesetztesten Parteien, die die Juden „als ein Geschlecht von Vagabunden darstellten, das seit achtzehn Jahrhunderten von Land zu Land irrt, um sich mit der Arbeit der christlichen Bevölkerung zu mästen“: diese Feinde predigten Beraubung und Austreibung der Juden aus dem Lande. Die Regierung glaubte durch Duldung dieser wilden Aufregungen einen Beweis ihrer Achtung vor der Freiheit zu liefern, ein Minister vermeinte einen Akt politischer Geschicklichkeit in diesem Nachgeben auszuführen.

Sie kennen das Rundschreiben, welches die durch die diplomatische Convention vom Jahre 1858 und durch den Artikel 1912 des bürgerlichen Gesetzbuches abgeschafften Gesetze und Verordnungen wieder in's Leben rief und den Präfecten bekannt machte, dass den Juden verboten sei, in ländlichen Gemeinden zu wohnen, Gast- und Schankwirthschaft zu betreiben und Felder zu pachten, und welches die strenge Ausführung dieser aufgehobenen Verordnungen anbefahl. Dieses war eine Vernichtung aller mit Privaten und mit dem Staate eingegangenen Pachtverträge, eine Vertreibung der Juden aus dem Besitze, ein Niederschlagen aller erworbenen und von der früheren Regierung geachteten Rechte.

Die beraubten, aus den Gemeinden gejagten Juden wurden nun Vagabunden, Umherirrende. Den Präfecten

und anderen Administrationsbeamten wurde jetzt die Vollstreckung aller durch das Criminalgesetzbuch ebenfalls abgeschafften administrativen Massregeln gegen das Vagabondiren durch ein anderes Rundschreiben anbefohlen. Diese willkürlich wieder in's Leben gerufenen Gesetze gaben der Einsperrung und Ausweisung der Juden einen Anschein von Gesetzlichkeit, ihre Ausführung wurde den wüthendsten Judenfeinden überlassen.

Am 23. Mai benachrichtigte uns eine Depesche aus Jassy, die Juden, Arbeiter, Hausbesitzer, Handeltreibende seien ohne Unterschied des Alters überfallen, gefesselt, gemissbandelt und unter dem Jammergeschrei ihrer Frauen und Kinder, das kein anderes Echo fand, als das wilde Lachen eines wahnsinnigen Pöbels, in's Gefängniss geworfen worden. Die Consuln protestirten. Der Minister versprach mehrere Juden in die Municipalcommission aufzunehmen, die, freilich ungesetzlicher Weise, beauftragt war, ein Statut über das Vagabondiren zu entwerfen; die Commission wollte sie nicht aufnehmen. Die Consuln erhoben von Neuem Protest.

Die Presse von ganz Europa sprach ihren Unwillen aus, die Regierungen erhoben Einspruch. Aus dem Kabinet des Kaisers erging auf Einschreiten unseres Präsidenten die merkwürdige Depesche, welche erklärte, dass eine Regierung, welche eine solche Verfolgung dulde, sich in die Acht der Nationen erkläre. Die englische und die österreichische Regierung machten dem Fürsten energische Vorstellungen, die aufgeregte öffentliche Meinung Europa's, sowie die Haltung der Regierungen beunruhigten die rumänische Regierung; sie leugnete die Verfolgung, gab die Verordnungen, die sie hervorgerufen, bald als Gesundheits-, bald als polizeiliche Massregeln an, die gegen alle Vagabunden ohne Unterschied der Confession ergriffen worden waren, ja sogar als Massregeln für das öffentliche Wohl gegen die Intriguen Russlands. Und um diesen Versionen Glaubwürdigkeit zu verschaffen, verfolgte man drei und dreissig Juden wegen Vagabondirens; alle wurden von dem Gerichtshof zu Jassy verurtheilt; neunzehn legten Appellation ein,

der Appellhof sprach das Nichtschuldig über eilf Verurtheilte aus. Drei von ihnen wurden von Epureano vertheidigt; er erhob ihre Vertheidigung bis zur Höhe einer politischen Debatte, in welcher er das Benehmen der Regierung besprach und schon aus dem Gesichtspunkte der Landesinteressen scharf beurtheilte. Es war auch fast überflüssig, die Verurtheilten zu vertheidigen, denn sie waren nicht Vagabunden, sondern betrieben Handwerke, der eine von ihnen war Schneider, der andere Schuhmacher, der dritte Böttcher; sie hatten bis zu dem Tage gearbeitet, an welchem man sie aus dem Hause ihrer Meister riss, um sie ins Gefängniss zu werfen. Da nun das Gesetz nur die für Vagabunden hält, die weder Metier noch Domicil haben, musste die Verurtheilung fallen: die drei Verurtheilten wurden freigesprochen.

Die Verfolgung hörte jedoch nicht auf. In Varlui wurden einige in Freiheit gesetzte Juden von Neuem eingekerkert, in Bakeu ergriff die Nationalgarde die Waffen, um die von den Dörfern verjagten und daselbst eine Zuflucht suchenden Juden zurückzustossen; in Jassy wurde ein Jude gemeuchelmordet, der den Gefangenen Nahrung brachte. — Die Alliance theilte diese neuen Handlungen der Barbarei den Regierungen und der Presse mit.

Die französische Regierung machte neue Vorstellungen beim Fürsten; in England wurde die Regierung von beiden Kammern interpellirt. Im Oberhause eröffnete der ehrwürdige Lord Redcliff de Stratfort am 11. Juli die Discussion. Er sprach seinen Unwillen über die Wahrnehmung aus, dass die Verfolgung sich heimlich fortspinne und die rumänische Regierung, indem sie einen Minister, der die Verfolgung anbefohlen, an der Spitze der Geschäfte lässt, der Meinung der Grossmächte Trotz biete. Er führte die Geschichte der Juden an, belobte ihre friedlichen Sitten und drückte sein Mitgefühl für ihre Leiden in folgenden schönen Worten aus: „Ich denke, dass die Juden ebenso gegen Verfolgung empfindlich sind wie die ersten Christen und dass der Unterschied der Religion nicht die Sympathie vermindern darf, welche derartige Leiden einflössen.

Ich werde im Gegentheile sagen, dass ein Volk, welches wie dieses, ausgeschieden von den anderen Völkern, der Verachtung und der Verfolgung zur Zielscheibe gedient hat, unser ganzes Mitgefühl verdiene."

Der Graf Denbigh fügte hinzu: „Ich bin schmerzlich ergriffen von der Weise, in der die unglücklichen Juden behandelt wurden, und noch mehr, da ihr Verbrechen darin bestehet, friedliche und fleissige Menschen zu sein, die ihre Waaren billiger als die anderen Einwohner verkaufen." Er endigte mit den Worten: „Es gibt nichts Unglücklicheres zu allen Zeiten als Verfolgungen, und jetzt öffnet sich eine Aera, in welcher die Bekenner aller Religionen Gott nach ihrem Gewissen anbeten können, ohne hierin gestört zu sein, und dieselben bürgerlichen und politischen Rechte besitzen sollen." Der Minister versprach dem Hause, die Correspondenz vorzulegen; es werde aus ihr die Haltung der Regierung entnehmen.

In dem Hause der Gemeinen machte Sir Francis Goldsmid die Mittheilung dieser traurigen Vorgänge; der Minister, Lord Stanley, nahm, nachdem mehrere Redner gesprochen, das Wort und bezeichnete diese Verfolgung als „das Resultat einer Meinung, die vor drei oder vier Jahrhunderten herrschte und gegenwärtig zahlreiche Anhänger in Rumänien hat, dass man durch die Verfolgung Andersglaubender die eigene Immoralität sühne." „Dieses Volk," fuhr er fort, „ist unlängst emancipirt worden und ist, da es aus einem untergeordneten Zustand hervorgehet, glücklich, eine Glaubensgemeinde zu finden, gegen die es ähnliche Verfolgungen ausüben könne, wie es sie selbst erlitten." — Den 6. Juli theilte Lord Stanley dem englischen Generalconsul zu Bucharest mit, dass die Verfolgung der Juden in der Moldau in den beiden Häusern eine Verhandlung hervorgerufen, welche die Regierung Ihrer Majestät im Interesse der Fürstenthümer und des Fürsten durch wirksame Massregeln gegen die grausame Verfolgung, deren Opfer die Juden gewesen, als überflüssig gewünscht hätte.

Die österreichische Regierung erhob ebenfalls Einspruch mit neuer Energie.

Die Verfolgung schien nach diesen wiederholten Protesten aufzuhören, der Fürst bereiste die Moldau, um sie zu beruhigen. Dem Minister der auswärtigen Angelegenheiten, der durch einen mit Recht eines guten Rufes sich erfreuenden rumänischen jüd. Glaubensgenossen einen Schritt bei unserem Präsidenten gemacht hatte, empfing von uns einen Entwurf der Maassregeln, durch deren Erfüllung wir unsere Klagen bei den Regierungen und unsere Angriffe in den Journalen einzustellen bereit wären, da kam die Nachricht von der schrecklichen Ersäufung zu Galacz.

Zehn unglückliche aus dem Lande ausgestossene Juden wurden am 14. Juli in einem kleinen Schiffe auf das türkische Ufer übergesetzt. Unter diesen armen Leuten befand sich ein so schwacher Greis, dass zwei Soldaten ihn anfassen mussten, um ihn ins Schiff zu werfen. Statt diese Juden der Wache zu Zatoca zu consigniren, setzten die mit der Ausführung beorderten Soldaten sie auf die Galacz gegenüberliegende unbewohnte und von Wasser überschwemmte Insel aus und warfen sie, wie sie es früher gethan hatten, in den Sumpf. Einer von ihnen kam daselbst um, über die anderen erbarmten sich die türkischen Soldaten und führten sie nach Galacz, in der Absicht, sie der vor dem Hafen postirten Wache zu übergeben. Allein statt die Unglücklichen aufzunehmen, stiessen sie die Soldaten mit Kolben und Bayonetten ins Wasser. Zwei Juden, der kranke Greis und ein junger Mann, suchten sich vor den Bayoneten in das Schiffchen zu flüchten, es gelang ihnen aber nicht und sie ertranken in dem reissenden Strom. Kein Versuch wurde von den Soldaten znr Rettung der vor ihren Augen unweit des Ufers ertrinkenden zwei Menschen gemacht. Ein kleines in der Eile ausgerüstetes Dampfschiff, der der österreichischen Donaugesellschaft gehörende Mercur, kam zu spät, um noch retten zu können. Die anderen Unglücklichen wurden endlich, nachdem sie einige Zeit im Wasser gelassen wurden und den Sonnenstrahlen ausgesetzt waren, aufgenommen und ins Gefängniss geworfen.

Die ganze civilisirte Welt protestirte gegen dieses Verbrechen, doch schon früher hatten sich die gesammten

Consuln zu Galacz versammelt und schrieben (16. Juli) an den Präfecten: „Wir wissen nicht, ob sich unter diesen Juden ein fremder Jude befindet, allein wir halten es der notorischen Verfolgung gegenüber, die in diesem Lande die Juden trifft, für unsere gebieterische Pflicht, im Namen der von uns vertretenen Regierungen laut gegen diese barbarischen Handlungen zu protestiren, deren Verantwortung gegenüber der civilisirten Welt wir Ihnen, Herr Präfect, und der höheren Autorität überlassen." Dieser Protest wurde von allen zu Bucharest residirenden Generalconsuln beim Fürsten erneuert, und sie verlangten dringend unter Geltendmachung der von der Regierung verkannten Gesetze der Menschlichkeit, dass alle gegen die Juden erhobenen Massregeln suspendirt werden.

Die rumänische Regierung schob vor jeder Untersuchung das Verbrechen von Galacz auf die Türken und befahl dann erst eine Untersuchung einzuleiten, welche denn auch die Schuld der Türken und die Unschuld aller rumänischen Beamten nachwies. Die Türkei beschuldtgte nicht die Rumänen, sondern schlug eine nochmalige Untersuchung durch eine aus Rumänen und Türken gemischte Commission vor, welche die Wahrheit an den Tag bringen würde. Die rumänische Regierung wies diesen Vorschlag zurück und die türkische Regierung brachte diese Weigerung zur Kenntniss aller europäischen Mächte; dieses war ihr einfacher Protest gegen die falsche Zuschiebung dieses Verbrechens. Die rumänische Regierung aber bestrafte auch nicht die Urheber und der Präfect Lucazco behielt weiter seine Präfectur.

Wir befanden uns unter dem Eindrucke dieses schrecklichen Ereignisses, als der damals zu Paris weilende Secretär des Fürsten von Rumänien in unsere Mitte trat. Er sagte, dass er zwar ohne Auftrag der Regierung, aber in der Absicht, ihr zu dienen, uns die Eindrücke, die das Gesammte dieser Ereignisse auf ihn gemacht, wiederzugeben und die unserigen entgegenzunehmen wünsche. Er bot Alles auf, um das Schauderhafte dieser Ereignisse abzuschwächen und versicherte uns der guten Gesinnungen des Fürsten gegen die Juden, an denen wir doch nicht

gezweifelt hatten. Aber uns lag daran, dass die Regierung ihre Handlungen mit diesen Absichten in Einklang bringe; unser Comité verlangte in einem an den Fürsten gerichteten Schreiben die Absetzung des Präfecten von Galacz, die Entfernung des Ministers, die Zurücknahme seines Rundschreibens, die Anerkennung der den Juden nach der diplomatischen Convention vom J. 1858 zukommenden bürgerlichen Rechte durch eine Regierungsakte, endlich den Kammern ein Gesetz vorzulegen, welches den Juden die politischen Rechte einräumt

Einige Tage später kündigte man die Entlassung des Ministers an; es war eine der öffentlichen Meinung gegegebene Genugthuung, doch nicht ausreichend, denn die auf die Verfolgung der Juden erpichtesten Regierungsbeamten wurden in ihren Stellen belassen und säumten nicht, durch die Ungestraftheit ermuthigt, die Verfolgung vom Neuen ins Werk zu setzen. So befahl Präfect Lupazco im Monat October, die Juden aus den Nachbargemeinden von Galacz zu verjagen, der Bürgermeister von Jassy rief ein Gesetz vom Jahre 1744 ins Leben, das den Juden das Halten christlicher Dienerschaft verbot; ein Gerichtshof weigerte sich unter dem Vorgeben, dass weder ein hypothekarisches noch ein Eigenthumsrecht den Juden gehören könne, eine Hypothek auf den Namen einer jüdischen Gemeinde einzutragen.

Die Regierungen wurden von diesen Hergängen benachrichtigt und die Journale nahmen ihre Polemik von Neuem auf; da kam Bratiano nach Paris. Einer unserer Glaubensgenossen, ein Freund Bratiano's, erhielt von ihm gute Versprechungen für die Juden und Bratiano wollte sie uns wiederholen. Eine Conferenz fand zwischen ihm und uns in Gegenwart des Herrn Cretzulesco, Agenten der Fürstenthümer zu Paris, statt, die vorgefallenen Ereignisse waren Gegenstand einer, wie leicht zu denken, mit Hitze geführten Debatte. Bratiano versprach ausdrücklich, die rumänische Regierung werde von nun an keine Plackerei der Juden gestatten und werde alle unsere direct an den Agenten der Fürstenthümer gerichteten Reclamationen befriedigen. Dieser Weg der Versöhnung

werde, wie Bratiano sagte, bald in die vollständige Emancipation der Juden ausmünden "

Wir haben dieses Versprechen entgegengenommen: seine treue Ausführung ist im Interesse Rumäniens wie zur Ehre der rumänischen Regierung unerlässlich.

Soweit der vom Herrn Leven, Secretär der Alliance, am 19. December abgestattete Bericht. Hören wir, wie Bratiano sein Versprechen gehalten. Am 25. December fand durch die Machinationen Bratiano's in der moldauischen Stadt Berlad ein Pöbelauflauf gegen die Juden statt, wie solche nur das Mittelalter kannte. Der Berichterstatter der hebräischen Wochenschrift „Hamagid" theilt hierüber Folgendes mit:

„Bratiano kehrte von Paris, woselbst er sein Wohlwollen für die Juden betheuert, zurück und gelangte wieder an die Spitze der Regierung. Um diese Zeit wurden die Kammern in Bukarest eröffnet. Die Majorität der Abgeordneten ging nicht mit der Regierung und namentlich sprach der Abgeordnete Epureano harten und bitteren Tadel über das Verfahren Bratiano's gegen die Juden aus. Bratiano löste am 3. November die Kammern auf und entsetzte die den Juden nicht abholden Beamten, und unter ihnen den Präfecten von Berlad, Wasiliko Romili, ihres Amtes, um an ihre Stelle seine Creaturen, „die Rothen," zu setzen, die die Wahlen in seinem Sinne beeinflussen sollten. Zu diesem Zwecke schickte er um diese Zeit den Mönch Warnan nach Berlad. Dieser Mönch predigte gegen die Juden und wiegelte die Menge gegen sie auf, ein leichtes Mittel, die Pöbelgunst zu gewinnen. Er wurde auch am 14. December zum Abgeordneten gewählt, das Volk führte ihn die darauf folgende Nacht im Triumphe durch die Strassen und er hielt nun wieder eine der blutgierigsten Reden gegen die Juden. Die Juden schwebten diese Nacht in grässlicher Todesangst.

Am 25. December erbrach der Gastwirth, bei welchem der Mönch sich einlogirt hatte, die Thüre seines Zimmers, da er schon zwei Tage nicht herausgekommen war, und fand ihn unter Schmerzen sich windend auf dem Boden

liegen. Er sagte aus, er habe vor zehn Tagen in einer christlichen Herberge ein Fleischgericht gegessen und empfinde seit damals grosse Schmerzen. Er starb bald darauf und man streuete das Gericht aus, die Juden hätten ihn vergiftet. Der Pöbel stürzte hierauf gegen Abend in die Häuser und Gewerbelocale der Juden, plünderte und raubte, wobei nicht eine Thüre oder eine Scheibe verschont blieb, ergoss sich von da in die Synagogen und wüthete gegen die Bibeln und sonstige Geräthschaften. Die Juden flohen voll des tiefsten Schreckens, versteckten sich in Kellern; manche wurden auf der Flucht von dem wüthenden Haufen schrecklich gemisshandelt, ein alter Mann fiel entseelt hin. Inzwischen sass der neue Präfect Dimitrote Müller gemüthlich im Theater und weder er noch die sonstigen Beamten thaten den Plünderern Einhalt. Als sie endlich glaubten, das Volk habe seine Raubsucht befriedigt, ermahnten sie es mit zahmen Worten, abzulassen und nach Hause zu gehen."

Hören wir, was weiter erfolgte. Die Nachricht von dieser Unthat kam schnell zu den Ohren Montefiore's, der im Sommer des vorigen Jahres ungeachtet seines hohen Alters sich nach Rumänien begeben hatte und den der Fürst mit den Versicherungen seines Wohlwollens für die Juden entliess. Montefiore verfügte sich unmittelbar zu Lord Stanley, der gegen diesen Auftritt reclamirte. Im vergangenen Februar erging an Montefiore ein Schreiben des Fürsten Karl, contrasignirt vom Minister Golesco, „es werde den Juden der ihnen zugefügte Schaden ersetzt und ihr früheres Besitzthum wieder hergestellt werden. Doch sei zu bemerken, dass nach einer angestellten Untersuchung die Provocation von den Juden ausgegangen sei."

Wir halten diesen Nachsatz eines der rothen Clique angehörenden Golesco würdig, aber, wir müssen es mit Bedauern sagen, eines aus Hohenzollern stammenden Fürsten unwürdig. Bratiano und Genossen mögen mit frecher Stirne behaupten, eine Untersuchung sei angestellt worden, die die Schuld auf Seite der Juden nachgewiesen, aber wer war unparteiisch genug, um über die

Provocation auszusagen, und wer waren die Untersuchungsrichter? Etwa der Präfect Müller und die Polizeiagenten, die ruhig dem Auflaufe und der Plünderung zusahen? Liegt nicht die Provocation sonnenklar zu Tage in den fanatisch-aufwiegelnden Reden des Sendlings Bratianos, des Mönchs Warnan? Und muss nicht dieses Ministerium, so ihm nicht jedes Schamgefühl fremd, in seinem Innersten erröthen, dass es solche Beamten angestellt, dass seine Verwaltung durch derartige Ausbrüche gebrandmarkt und für immer geschändet werde? Auch zu Galacz wurde eine Untersuchung angestellt, „die die Schuld der Türken und die Unschuld sämmtlicher rumänicher Beamten erwies," auch dort dasselbe frevelhafte Spiel, und die Minister sind so sehr ihrer dem Souverän des Landes schuldigen Achtung uneingedenk, dass sie ihn seinen Namen unter dieses Document setzen lassen? Ein derartiger Frevel grenzt an Hochverrath, dessen sich schuldig zu machen ein Bratiano, so es seinen Plänen gilt, nicht beanstanden dürfte. Wir wollen aber auch gegen diesen Mann gerecht sein. Es mag ihm nicht mit seinen zu Paris gemachten Betheuerungen, er meine es mit den Juden gut, Ernst sein; seine Aufreizung zur Judenverfolgung, die von ihm veranstalteten Judenhetzen und andere unmenschliche Massregeln sind das Spiel seiner Politik: hierdurch wird die grosse Masse gewonnen, die dann gefügige Abgeordnete in die Kammern schickt. Doch wehe den Männern, die auf solchem blutigen Wege zur Macht gelangen, wehe dem Lande, dessen Bürger auf solchem Wege zu beeinflussen sind, wehe der Freiheit der Constitution, die sich auf derartigen blutigen Unterlagen aufbauet. Constitution, Selbstbestimmungsrecht, welcher Hohn im Munde dieser Barbaren, welche schneidende Waffe in der Hand dieser unreifen Horden, die das Spiel einiger gesinnungs- und gewissenlosen Ehrgeizigen!

Einen freundlichen Punkt in diesem Blutmeere bildet die oft wiederholte Versicherung des Fürsten Karl von seiner freundlichen Gesinnung gegen die Juden: sie legt ein erhebendes Zeugniss für die Güte des Herzens ab.

Doch Regententugenden und Regentenpflichten gehen weit über das Herz hinaus; was für gut erkannt wurde, muss mit Kraft ausgeführt werden, zu der mannhaften Gesinnung soll in dem mannhaften Regenten sich die mannhafte That gesellen. Die Krone darf nicht durch einen Bratiano besudelt werden, der Thron eines deutschen Fürstensohnes darf nicht auf Blutmenschen, wie Lupzaco und den ihm gleichgesinnten Präfecten aufgebauet werden, die Handhabung der Gerechtigkeit darf sich nicht auf auferlegten Geldersatz — die Sühne für vergossenes Blut, für Leben und Gesundheit untergrabende Todesangst! — beschränken: ein starkes Gesetz, ein starker Fürst, der sein Wort, der die Verfassung zur Wahrheit macht, so verlangt es Mannes- und Fürstenehre.[1])

Wir wenden uns von diesen traurigen Begebenheiten ab und heben, soweit es der Raum gestattet, manches Erfreuliche aus der ferneren Thätigkeit der Alliance heraus. Der Verein hat einen Herrn Joseph Halevi nach Abyssinien geschickt, um daselbst Erkundigungen einzuziehen über die Falascha, einen jüdischen Stamm, von welchem einige protestantische Missionäre und Herr d'Abbadie berichteten (vgl. 2. Jahrg. dieser Monatsschrift S. 425 ff.). Herr Halevi, mit geschichtlichem und literarischem hebräischen Wissen, ferner mit Kenntniss mehrerer ethiopischen Mundarten ausgerüstet, begab sich nach Egypten, wo ihm die jüdischen Glaubensgenossen nützliche Fingerzeige gaben. Er ging hierauf nach Massua, von wo er am 7. October 1857 folgenden Brief an das Centralcomité der Alliance schrieb: „Sie haben meinen Brief vom vorigen Monat empfangen und Sie wissen, dass ich mich zu Suaukin auf einem Segelschiffe

---

[1]) Vgl. Monatschronik.

nach Massua einschiffte. Ein conträrer Wind hat unsere Reise verzögert, und als wir endlich ankamen, machte ich sogleich dem französischen Consul, Herrn Munzinger, meine Aufwartung, der mir einige nützliche Mittheilungen über die von ihm durchstreiften Gegenden machte; über die Falascha wusste er jedoch unglücklicherweise nichts Neues zu sagen. Auch die Priester der katholischen Mission, die schon mehrere Jahre in Abyssinien lebten, wussten mir über die Falascha nichts weiter zu berichten, als dass zahlreiche jüdische Colonien jenseits des Tacasse leben. Sie erzählten mir, dass, als sie vor sieben Jahren ihre Kirche baueten, sie sich veranlasst sahen, zwei falaschische Maurer aus dem Innern zu holen, da die christlichen und muselmännischen Maurer sich untauglich zeigten. Die Priester können nicht genug die Redlichkeit und das tiefe religiöse Gefühl dieser Juden loben. Auf meinen Excursionen im Norden, wo die Agaou- (Belem-) Sprache von einem Theile des aus Süden eingewanderten Volkes gesprochen wird, vernahm ich, dass die Falascha im Umgange mit ihnen die Agaousprache, mit ihren christlichen Nachbarn die Amaharra-Sprache sprachen. Die Agaousprache scheint die Sprache der Eingebornen vor der Einwanderung des Volkes Geez (semitische Ethiopier) gewesen zu sein und es ist Grund zu der Muthmaassung, dass die Ankunft der Juden in Abyssinien viel früher als die der herrschenden Nation erfolgt sei.[2]) Weitere Untersuchungen werden vielleicht einiges Licht auf dieses geschichtliche Problem werfen.

Als ich nach Massua zurückkehrte, hörte ich, dass sich daselbst zwei junge von den englischen Missionären bekehrte und von dem Negus Theodorus verbannte Fala-

---

[2]) Vgl. die Stelle der Monatsschrift, auf die im Text hingewiesen wurde. Ich glaube dort wahrscheinlich gemacht zu haben, dass die Falascha ein Zweig der egyptischen Diaspora seien. Dafür spricht auch, dass sie die Weisheit Salomonis, das Buch Tobias, Judith u. s. w. als canonisch anerkennen. Vgl. das. S. 427 f.

scha befinden. Ich machte ihre Bekanntschaft; man erkennt trotz ihrer dunkeln Farbe den jüdischen Typus, aber sie sind so unwissend, dass man von ihnen nichts über ihre besonderen Gebräuche erfahren kann. Die jungen Leute wurden im Alter von fünfzehn Jahren von den Missionären verführt und aus dem Schosse ihrer Familie gerissen. Der weniger Unwissende, der sich der Sohn eines Hohenpriesters nannte, hat mir eine kleine Hymne in Geez oder Agaou dictirt, die sich im Morgengebet findet. Die abyssinischen Juden haben den Gebrauch der Meturgemanim beibehalten; sie singen eine Hymne in Geez oder Agou, hierauf übersetzen sie sie in die Vulgärsprache, damit das Volk sie verstehe. Folgendes ist die Uebersetzung der gedachten Hymne: „Erhöre, o Ewiger, mein Gebet! Höre, o Ewiger, auf meine flehende Stimme! Durch Deine grosse Macht hast Du uns, o Ewiger, aus Egypten geführt und das Heer Pharao's untergehen lassen. Du hast uns in der Wüste ernährt, Du hast uns durch eine Wolkensäule des Tages und eine Feuersäule des Nachts geführt. Wer ist Dir gleich, Dir, der gerecht ist in der Versammlung der Heiligen? Welcher Gott ist wie unser Gott? Du bist von aller Ewigkeit und Deine Jahre sind ohne Ende. Gedenke, o Ewiger! des Gesetzesbundes mit Moses, den Du auf Horeb hast bekannt gemacht. Lobet Gott in allen Jahrhunderten. Amen, Amen[3])".

Der französische Consul zu Bagdad, Hadjoute Pellissier, richtete den 14. Decbr. folgendes Schreiben an A. Crémieux, Vicepräsidenten der Alliance:

„Herr Vicepräsident! Ich war gestern mit wahrhaftem Vergnügen bei der jährlichen Sitzung der Schule der

[3]) Die Hymne bestehet fast durchgehend wörtlich aus Psalmenstellen, welches sehr beachtenswerth, nur wäre zu erforschen, ob sich nicht bei dem jungen Falaschah der Einfluss der Missionäre geltend gemacht.

Alliance (zu Bagdad) gegenwärtig und ich fühle mich glücklich, Ihnen sagen zu können, dass die Schüler in einem Jahre in den drei Abtheilungen bemerkenswerthe Fortschritte gemacht haben. Mein ehrenwerther englischer College hat die Schüler auf Englisch, ich sie auf Französisch ausgefragt, und wir haben in beiden Sprachen in den verschiedenen Unterrichtszweigen die befriedigendsten Antworten erhalten. Dieses glückliche Resultat ist dem unermüdlichen Eifer und der vollständigen Hingebung des Herrn Lurion (Lurje), Präsidenten des Comites zu Bagdad zu verdanken, welcher das grösste Lob verdient und Anspruch auf den Dank des Vereins hat. Er kämpft, ohne Jemanden zu verletzen, geduldig gegen den Fanatismus und die beschränkten Ideen der eingebornen Juden und bringt sie allmälig dahin, den Nutzen der unter seiner Leitung sich befindenden Schule anzuerkennen. Diese Schule, welche, wie ich, Herr Vicepräsident, nicht anstehe auszusprechen, um Vieles vorzüglicher als die verschiedenen christlichen Schulen zu Bagdad ist, verdient das besondere Wohlwollen des Centralcomites, und es wäre nur gerecht, sie durch ansehnlichere Mittel aus Europa zu ermuthigen.

Ich endige, indem ich Sie, Herr Vicepräsident, ersuche, sobald als möglich einen Nachfolger des Professors Nerson nach Bagdad zu senden. — Zwei Schüler der ersten Abtheilung, der junge Saul Sommer und Isaak Schameye, unterrichten französich und englisch in der dritten Abtheilung

Empfangen Sie u. s. w.

Hadjoute Pellissier".

Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältniss zur jüdischen Exegese.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese.

Von Dr. D. Gerson.

(Schluss.)

Die hier folgenden 2 Beispiele werden es vollends zur Gewissheit machen, dass Ephr. die Pesch. geradezu missverstanden hat, wo ihn die Vergleichung des Urtextes oder der LXX das Richtige hätte lehren können.

Deut. 32, 34 ist עִמָּדִי durch ܥܡܝ übersetzt, das ganze Hemistichion lautet: ܗܐ ܢܛܝܪ ܥܡܝ „siehe, es ist aufbewahrt bei mir". Ephr. nimmt dieses ܥܡܝ = Volk und erklärt: „es (das Volk) ist jetzt geschützt in seinem Besitze vor diesen". (p. 287 D: ܘܗܫܐ ܗܐ ܢܛܝܪ ܘܩܐܡ ܒܩܢܝܢܗ ܡܢ ܗܠܝܢ). Ibid. 41 וְלִמְשַׂנְאַי אֲשַׁלֵּם, was Onk. durch אֲשַׁלֵּם, die Pesch. durch ܐܫܠܡ wiedergibt, erklärt Ephr.: „Er übergab sie (die Hebräer) den Medern, Chaldäern und Assyriern" (287 E). Er hat also ܐܫܠܡ als Aph. (tradam) statt ܐܫܠܡ (persolvam, retribuam) gelesen[1]).

Nach dem Gesagten dürfte man nun geneigt sein zu erwarten, dass Ephr. sich an die Pesch., die er ausdrücklich „unsere Uebersetzung" (ܡܦܩܢܘܬܢ I p. 380 A) nennt, sklavisch gehalten hat und sich berechtigt glauben, nach seinen Citaten den Text derselben zu emendiren. Allein auch hierin ist er ein Gewährsmann, auf den man sich nur mit der grössten Vorsicht verlassen kann. Zwar haben seine Commentarien in der That stets die Pesch. zur Grundlage, da seine Citate die ursprünglichen Zusätze[2]),

---

[1]) Als falsche Erklärungen der Pesch. bei Ephr. vgl. noch 75 A zu Gen. 20, 16 und 265 C zu Num. 24, 10.

[2]) Gen. 4, 8 ܢܪܕܐ ܠܦܩܥܬܐ p. 41 D; Gen. 41, 44 ܐܢܐ ܦܪܥܘܢ ܦܘܡܐ ܕܟܠܟܘܢ p. 93 B; Lev. 10, 1 ܕܠܐ ܒܙܒܢܗ p. 293 D; Lev. 21, 20 zu תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ zwei Uebers. p. 246 C; Num. 21, 18 ܡܢ ܡܕܒܪܐ ܐܬܝܗܒܬ ܡܘܗܒܬܐ p. 263 C.

Abweichungen vom hebräischen Texte[1]) und hebräische[2]) oder chaldäische Wörter[3]) enthalten, die sich auch in unserer Pesch. finden. Aber an vielen anderen Stellen wiederum weichen seine Citate von unseren Lesarten ab, ohne dass ihnen unbedingt der Vorzug vor den letzteren gebührt. Diese Varianten bei Ephr. sind nämlich theils durch willkürliche Zusätze zu den angeführten Stellen[4]), theils durch offenbare Flüchtigkeit beim Citiren der Verse aus dem Gedächtnisse[5]) entstanden. In anderen Fällen stimmen sie mit der LXX überein, wo die Pesch. dem Hebr.

---

[1]) Gen. 49, 25 וְאֵת שַׁדַּי Pesch. und Ephr. p. 111 C ܐܠܗܝ; Exod. 14, 25 ܘܐܘܒܠܘܢ 215 E (וַיְאַסֵּר = ויסר); Num. 5, 28 וְנִזְרְעָה זָרַע ܘܬܙܪܥ ܙܪܥܐ 252 C, cf. Jon. וְתִתְעַבֵּר כְּבַר דְּכַר; Num. 10, 11 בְּעֶשְׂרִים ܒܥܣܪܝܢ 254 D; Num. 16 1 וַיִּקַּח קֹרַח ܘܐܬܦܠܓ 260 B, cf. Onk a. l.; Num. 31, 28 מֵחֲמֵשׁ מֵאוֹת ܚܕܐ ܢܦܫܐ ܡܢ ܚܡܫܡܐ 268 A; Deut. 32, 18 מְחֹלְלֶךָ ܕܡܪܒܝܟ (sic!) p. 286 C; Deut. 33, 2 וְאָתָה ܘܥܡܗ 288 C, vgl. auch Gen. 47, 31 p. 89 B und 104 C.

[2]) Gen. 1, 2 ܬܘܗ ܘܒܘܗ p. 6 E; Gen. 28, 19 ܒܝܬܐܝܠ 178 F; Gen. 49, 25 ܐܠܗܝ 111 C; II Regg. 3, 4 ܢܩܕܐ 523 E; Jes. 10, 26 ܫܘܛܐ II p. 39 B, cf. Wisemann: Horae Syriacae p. 122 sqq. u. Perles l. l. p. 26.

[3]) Gen. 1, 1 ܝܬ, welches Ephr. für eine hebr. Praep. = dem syr. ܠ hält (116 D ܗܘܐ ܓܝܪ ܡܠܐ ܡܦܩܢܘܬܐ ܗܟܢܐ ܕܒܝܢܬܐ ܐܝܟ ܘܐܝܟ ܗܘܢܢܝܐ ܠ). Er verwechselt also hier das Chaldäische, die Volkssprache der Hebräer mit dem Hebräischen. Vgl. Joh. 5, 2, wo *Ἑβραϊστί* ebenfalls die chald. Volkssprache bedeutet, cf. Act. Ap. 21, 40 und 22, 2 und Lightfoot horae hebr. q. 1005. — Dan. 8, 2 opp. II, 217 A.

[4]) Gen. 1, 2 zu ܡܪܚܦܐ ܗܘܬ ergänzt Ephr. ܕܡܝܐ 8 C; Gen. 18, 15 ܟܕ ܟܕܒܬ ܒܗ erg. ܒܨܚܩܗ 69 C; Ex. 9, 16 ܐܩܝܡܬܟ erg. ܒܫܢܝܐ 210 A; Ex. 14, 15 ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܡܢܐ ܐܢܬ erg. ܐܪܝܡ ܠܟ 214 E, cf. Gen. 31, 46 p. 86 E; Gen. 45, 9 p. 101 D; Gen. 48, 1 p. 104 D; Ex. 15, 11 p. 216 F. u. a. m. Vgl. auch oben S. 105.

[5]) Gen. 31, 24 ܗܘ ܐܬܐ ܐܠܗܐ ܠܠܒܢ ܒܚܠܡܐ Ephr. 86 A ܗܘ ܐܬܐ ܐܠܗܐ ܠܠܒܢ ܐܪܡܝܐ; Gen. 49, 17 ܚܘܝܐ ܕܥܠ ܐܘܪܚܐ p. 109 E ܕܥܠ ܐܘܪܚܐ; Deut. 23, 24 ܢܕܪܐ ܕܢܕܪܬ ܠܡܪܝܐ p. 281 C ܡܠܐ ܕܢܦܩ, cf. Lev. 23, 24, 27, 40 p. 248 C; Deut. 30, 4 p. 286 A.

näher kommt[1]), oder endlich mit dem hebr. Texte, wo die Pesch. die Lesart der LXX wiedergibt[2]). In diesem letzteren Falle nun kann kein Zweifel darüber obwalten, dass Ephraems Lesart den Vorzug verdient und dass die Uebereinstimmung der Pesch. mit der LXX zum grossen Theile von Jacob von Edessa herrührt, der nach dem Zeugnisse des Barhebraeus (v. Assem. B. O. II, p. 336) die Pesch. nach der LXX oder nach der hexaplarisch-syrischen Uebersetzung redigirt hat, zumal, da sich sogar an einzelnen Stellen nachweisen lässt, dass Jac. v. Edessa noch die ächten Lesarten vor sich gehabt und verändert hat[3]). Es bleibt aber noch die Frage: wie steht es mit den übrigen Varianten bei Ephraem? Sind seine Lesarten immer die ursprünglichen, oder hatte die Pesch. schon zu seiner Zeit Emendationen von einer anderen Hand erfahren? Oder rühren jene Varianten daher, dass Ephr. ausser der Pesch. noch einen anderen Text, den hebräischen oder griechischen benutzt hat?

Für die Benutzung des Urtextes oder der LXX würden wenigstens die Stellen sprechen, wo er sich auf den Ebreio (ܥܒܪܝܐ),

---

[1]) Gen. 49, 6 Pesch. ܘܒܚܡܬܗܘܢ ܥܩܪܘ ܫܘܪܐ = עקרו שור, Ephr. 187 B ܘܒܪܘܓܙܗܘܢ ܓܝܙܘ = LXX ἐνευροκόπησαν ταῦρον; Exod. 24, 15 P. ܘܣܠܩ ܡܘܫܐ Ephr. 223 C erg. ܘܝܫܘܥ ܠܛܘܪܐ = LXX. cf. Exod. 15, 15 p. 217 B ܫܠܝܛܐ, Exod. 37, 1 p. 228 D ܩܝܣܐ ܕܠܐ ܡܒܠܛ und Deut. 23, 4 ܥܠ ܕܐܓܪܘ mit LXX a. ll.

[2]) Gen. 4, 8 P. ܒܦܩܥܬܐ = ἐν πεδίῳ, Ephr. 41 E ܒܚܩܠܐ = בַּשָּׂדֶה; Gen. 6, 2 ܒܢܝ ܐܠܗܝܡ = υἱοὶ τοῦ θεοῦ, Ephr. 49 D und 146 B ܕܝܢܐ vgl. S. 105; Exod. 15. 21 ܢܫܒܚ = ᾄσωμεν, Ephr. 216 B ܫܒܚܘ = שִׁירוּ; ψ 50, 10 P. ܘܒܥܝܪܐ ܕܒܛܘܪܐ ܘܛܘܪܐ = ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ βόες, Ephr. 18 B ܥܠ ܐܠܦ ܛܘܪܝܢ ܐܝܬܝܗ ܡܪܥܝܬܝܗ = בהררי אֶלֶף.

[3]) So ist Gen. 28, 9 für מַחֲלַת בַּת יִשְׁמָעֵאל die Lesart ܒܣܡܬ in der Pesch. (nach 36, 3) geändert, nicht die ursprüngliche, wie Perles l. l. p. 35 annimmt; denn Ephr. und auch Jac. v. Edessa müssen die Lesart ܡܐܠܬ noch gehabt haben, wie man aus der Erklärung Ephr. (174 F) und der des Jac. v. Edessa (175 C) ersieht. Ebenso hatte Jac. v. Ed. Gen. 36, 2 für בת צבעון die ächte Lesart ܒܪܬ ܨܒܥܘܢ (ib.), wofür unsere Pesch. = LXX ܒܪ hat.

resp. **Jaunoio** (ܝܘܢܝܐ) ausdrücklich beruft; es ist also, um über sein Verhältniss zur Pesch. in's Klare zu kommen, zuvörderst das zu diesen Beiden zu erledigen.

Obgleich nun die Anführungen des Ebroio bei Ephr. nicht selten sind, so beweist doch keines dieser Citate eine eigentliche Kenntniss des Hebräischen, kaum eine oberflächliche Bekanntschaft mit dem hebr. Texte[1]). Denn kein einziges gibt ein hebr. Wort syrisch transscribirt wieder, fast alle beziehen sich auf Eigennamen oder solche hebr. Wörter, die in der Pesch. selbst beibehalten worden waren. Sind nun diese Citate des Hebr. nicht aus Autopsie und Kenntniss des Hebr. zu erklären, so muss entweder Ephraems Text syr. Glossen aus dem hebr. Originale gehabt haben[2]), oder **Ephr. citirt den hebr. Text nur nach mündlicher Mittheilung.** Dieses letztere ist man aber darum anzunehmen genöthigt, weil es sich sonst in keiner Weise erklären liesse, dass sein Ebroio mit dem hebr. Texte oft gar nicht übereinstimmt, vielmehr ihn gerade so wiedergibt, wie die traditionelle Exegese ihn erklärte und die **Targumim** (des Onk. oder Jon. b. Us.) übersetzten.

So bemerkt Ephr. z. B. zu Gen. 24, 63: ܣܘܥܝܢ ܗܘ ܕܠܡܫܬܥܝܘ ܠܡܨܠܝܘ ܐܡܪ ܥܒܪܝܐ (p. 173 A). Diesem ܠܡܨܠܝܘ entsprechen aber nur Onkelos a. l. (לצלאה) und die Tradition (Berach. 26b, vgl. S. 100). Ist es denkbar, dass ein Glossator diese traditionelle Uebersetzung angemerkt hat, oder liegt nicht vielmehr die Annahme näher, dass Ephr. aus derselben Quelle, der er die Kenntniss der Hagada verdankte, auch diese Varianten geschöpft hat?

---

[1]) Den Ebroio citirt Ephr. Gen. 31, 24 p. 139 A; Gen. 24, 63 p. 173 A; Gen. 25, 25 p. 173 C; Gen. 26, 33 p. 174 C; Gen. 36, 24 p. 184 D; Deut. 9, 25 p. 273 C; Jos. 13, 6 p. 303 C; Jos. 15, 2 p. 305 B; Jud. 5, 29 p. 316 A; I. Sam. 3, 11 p. 340 D; I. Sam. 14, 4 p. 357 F; I. Sam. 21, 8 p. 376 E; I. Sam. 23, 28 p. 379 E; I. Sam. 24, 4 p. 380 A; II. Sam. 19, 36 p. 423 A; I. Regg. 7, 21 p. 460 A; I. Regg. 18, 44 p. 498 F; II. Regg. 3, 4 p. 523 E; II. Regg. 3, 15 p. 524 A; II. Regg. 8, 10 p. 539 D; Hiob. 26, 13 opp. II p. 18 E; Jes. 17, 9 p. 48 C; Ez. 7, 17 p. 172 D; Amos 6, 1 p. 263 C und Jonah 3, 4 cf. Assem. B. O. I, 70.

[2]) Rödiger in Herzogs Real-Encykl. IV S. 87 und Lengerke comm. crit. p. 19 sq.

Man vergleiche ferner p. 173 C zu Gen. 25, 25: ܚܠܦ ܒܙܩܐ ܕܣܥܪܐ ܥܒܪܝܐ ܐܡܪ: ܐܣܛܠܐ „Für Ringe von Haaren sagt der Hebräer ܐܣܛܠܐ“. Die Pesch. hatte hier durch ܚܘܡܛܐ ܕܣܥܪܐ die jüdische Auffassung ausgedrückt, die auch Jonathan durch כילן (geringelte Fäden) wiedergibt; der Hebräer aber, der אַדֶּרֶת durch ܐܣܛܠܐ erklärt, ist nicht schwer zu finden, v. Synh. 44a und cf. Jon. Gen. 9, 23[1]).

Zu Gen. 36, 24 bemerkt Ephr.: „Das ist Ana, der die Quellen in der Wüste fand . . . für er fand die Quellen sagt der Hebräer er fand die Riesen in der Wüste“ (p. 184 D: ܗܘ ܥܢܐ ܕܐܫܟܚ ܗܘ ܡܝܐ ܒܡܕܒܪܐ . . . ܚܠܦ ܡܝܐ ܥܒܪܝܐ ܐܡܪ: ܐܫܟܚ ܓܢܒܪܐ ܒܡܕܒܪܐ). Aber welcher Hebräer sagt denn dies? הַיֵּמִם ist die verbürgte Lesart, die auch Hieron. hatte (v. opp. III p. 145 E), und dafür soll es im Hebräischen „Riesen“ heissen? Allerdings, und zwar nach der traditionellen jüdischen Erklärung; denn so hatte es auch **Onkelos** übersetzt (גִּבָּרַיָּא), weil er הַיֵּמִם = הָאֵימִים (Gen. 13, 5) nahm. Dieses גִּבָּרַיָּא des Targum also, syrisch ܓܢܒܪܐ hält Ephr. auf Grund mündlicher Mittheilung für das entsprechende hebräische Wort für ܗܘ ܡܝܐ, oder vielmehr ܗܝܡܡܐ, welche ächte Lesart er nicht mehr kannte[2]).

---

[1]) Im bab. Talmud ist bekanntlich איצטלא oder אסטלא (στολή) der eigentliche Ausdruck der Vulgärsprache für das chald. גלים oder גלימא. In der Pesch. findet sich dieses Wort unseres Wissens nirgends, das. ist אדרת durch ܐܣܛܠܐ (Jos. 7, 21) oder ܡܪܛܘܛܐ I. Regg. 19, 19 und II. Regg. 2, 8) oder ܣܩܐ (Jonah. 3, 6) oder ܡܪܛܘܛܐ ܕܣܥܪܐ (Zach. 13, 4) übersetzt.

[2]) Dass ܗܘ ܡܝܐ durch Flüchtigkeit der Abschreiber aus ܗܝܡܡܐ entstanden ist, beweist Perles l. l. p. 9. — Dass dem Ephr. schon offenbar corrumpirte Lesarten vorgelegen haben, zeigt auch 58 B ܟܢܠܐ, wofür es nach dem Hebräischen Gen. 10, 10 ܟܠܢܐ heissen muss (cf. 154 A), oder — da dieser Fehler auch auf Rechnung des Editors gesetzt werden könnte — seine Bemerkung zu I. Sam. 23, 28 p. 379 E: ܡܛܠ ܟܪܐ (sic) ܗܘ ܫܘܥܝܬܐ ܥܒܪܝܐ ܟܕ ܡܦܠܓܘܬܐ ܟܐܦܐ ܗܘ; aber ܫܘܥܐ bedeutet im Hebr. gar nicht Fels, sondern hier stand für סֶלַע הַמַּחְלְקוֹת (wie V. 20 ibid. zeigt) ܫܘܥܐ ܕܦܠܓܘܬܐ und daraus wurde ܫܘܥܐ ܡܦܠܓܘܬܐ.

Auch die Variante Ephraems ܒܥ̈ܠܝ ܦܠܓܘܬܐ für ܡܪ̈ܝ ܓܐܪ̈ܐ (Gen. 49, 23 p. 110 F) wird man vergebens wo anders als bei Onkelos und der Hagada suchen. Denn seine Worte ܐܘ ܒܥ̈ܠܝ ܦܠܓܘܬܐ ܟܬܝܒ ܗܘ ܕܝܢ ܗܘ̈ܝ ܐܚܘ̈ܗܝ ܐܢܘܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪ: ܒܢ̈ܝ ܦܠܓܘܬܗ ܘܣܩܘܒܠܘ̈ܗܝ ܘܒܥܠܕܒܒ̈ܘܗܝ „Wenn ܒܥ̈ܠܝ ܦܠܓܘܬܐ steht" (scil. im Hebr. oder nach dem Hebr. zu übersetzen ist) etc. haben nur dann einen Sinn, wenn man für בַּעֲלֵי חִצִּים die Uebersetzung des Onkelos בַּעֲלֵי פַלְגּוּתָא substituirt, cf. Gen. R. c. 98.

Dasselbe gilt von der Anführung des Ebroio zu Num. 19, 17 ܡܛܠ ܡܝ̈ܐ ܚܝ̈ܐ ܡܝ̈ܐ ܢܒܘܥܐ ܐܡܪ: ܥܒܪܝܐ „Für lebendiges Wasser sagt der Hebräer sprudelndes Wasser". Das hebr. מַיִם חַיִּים bedeutet aber gar nichts anderes als ܚܝ̈ܐ, und nicht der hebräische Text, sondern Onkelos und Jonathan haben dieses מֵי מַבּוּעַ ܡܝ̈ܐ ܢܒܘܥܐ, weil es so die Halacha erklärte, v. Pesachim 34 b und Sotah 15 b [1]).

Da also Ephr. den hebräischen Text nicht verglichen, noch weniger aber selber ein Targum benutzt hat, so kann er nur derartige Lesarten durch Mittheilung von Juden erfahren haben.

Dass diese Emendation richtig ist, beweist I. Sam. 23, 19, woselbst der Uebersetzer בַּמְּצָדוֹת ebenfalls unverändert wiedergegeben hat, nämlich ܚܨܪܘܬ corrumpirt ܚܨܪܘܢ. — Wir beschränken uns hier übrigens auf den Pentateuch, da wir es nur mit den Commentarien zu diesem zu thun haben; aber auch sonst ist unter Ebroio, wie sich leicht zeigen lässt, nicht der hebräische Text zu verstehen, sondern der von einem Hebräer dem Ephr. mitgetheilte Targumtext, v. p. 524 A zu II. Regg. 3, 15 ܐܝܬܘܗܝ ܠܟ ܢܩܘܫܐ. ܢܩܘܫܐ ܐܡܪ: ܐܝܟ ܡܙܡܪܢܐ (מְנַגֵּן) ܐܝܟ ܢܩܘܫܐ ܕܟܢܪ̈ܐ ܐܘ ܟܢܪ̈ܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ: ܥܒܪܝܐ. ist aber nichts anderes als Citherspieler (v. ܢܩܫ = נגן) und das angeblich hebräische Wort ܟܢܪ̈ܐ hat nicht der hebräische Text, sondern der des Jonathan b. Usiel a. l. גברא דידע לנגנא בְכִנּוֹרָא.

[1]) Das oben erwähnte Scholion fehlt in unserer Ausgabe, findet sich jedoch cod. Vat. 103 fol. 23 b (s. Pohlmann l. l. II, 28). Der Herausgeber hat nicht nur einzelne Scholien, sondern ganze Stücke, die dem Ephr. angehören, ohne Grund ausgelassen. So ist opp. II p. 93 l. 37 zu suppliren fol. 209—216, s. Pohlmann ibid. p. 22, 30 und 31.

Denn er lässt den hebräischen Text Dinge sagen, die nur der traditionellen jüdischen Exegese angehören. So sagt er auch z. B. zu Deut. 9, 25 „Wo es in der Pesch. heisst Ich betete, da steht im Hebräischen Ich fastete“ (273 C ܕܨܠܝܬ ܕܟܬܝܒ ܐܡܪ: ܣܡ ܗܢܐ ܒܥܒܪܝܐ ܟܬܝܒ ܕܨܡܬ). Das ist geradezu unwahr; denn wo die Pesch. ܨܠܝܬ hat, ist das hebräische Wort אתפלל oder אתנפל, nirgends steht im Hebräischen ein Wort, das dem syrischen ܨܠܝܬ entspricht. Wohl aber könnte die von Ephr. angedeutete Erklärung auf Berach. 30b zurückgeführt werden, wo der Ausdruck וַיְחַל in ähnlicher Weise gedeutet wird[1]).

Die nähere Prüfung der Anführungen des Ebroio hat ergeben, dass Ephr. kaum eine oberflächliche Kenntniss des Hebr. besessen hat, also auch den hebr. Text nicht gelesen und mit der Pesch. verglichen haben kann. Dieses Urtheil wird durchaus nicht alterirt, wenn man die Stellen in Betracht zieht, wo er hebräische Wörter der Pesch. erklärt; denn entweder sind dies solche Wörter, die mit geringer Veränderung auch im Syrischen vorkommen[2]), oder die Erklärung ist eben auf Mittheilung der

---

[1]) Vgl. noch 139 A zu Gen. 3, 24: אכותא לַהט החרב. ܚܪܒܐ ܕܡܬܗܦܟܐ ܕܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܢܐ ܗܘܐ ܒܝܫܐ ܕܒܬܫܡܫܬܐ ܘܡܫܐ ܘܡܢܐ ܐܦ ܐܝܟ ܗܝܕܐ ܘܫܒܝܚܐ ܗܘܐ ܒܝܬ ܒܪܝܫܬܐ ܘܐܠܗܐ ܕܫܡܝܐ ܗܘܐ ܕܦܘܩܕܢܐ ܘܡܫܬܢܝܢܐ ܓܠܝܐ ܘܒܬܘܬܚܐ ܗܘܐ ܡܬܚܙܝܢ. ܒܥܒܪܝܐ ܣܡ ܗܢܐ ܟܪܘܒܐ ܢܘܪܐ ܡܣܬܟܠܝܢܘܬܐ ܐܡܪ. Diese Erklärung hat mit dem hebräischen כרוב gar nichts zu thun, denn dieses Wort bedeutet niemals „Trugbild“. Sie hat nur dann einen Sinn, wenn man sie auf להט bezieht und annimmt, Ephr. habe die im Talmud mitgetheilte Erklärung gehört, nach welcher bei להט החרב an Sinnestäuschung zu denken ist (v. Synh. 67b בלהטיהם אלו מעשי כשפים וכן הוא אומר ואת להט החרב המתהפכת). Da nun hier für ל׳ החרב in der Pesch. ܚܪܒܐ ܕܡܬܗܦܟܐ stand (cf. Onk. שְׁנַן חַרְבָּא), die Erklärung also gar nicht zutreffend erscheinen musste, so bezog Ephr. jene rein etymologische Deutung auf das schwierige Wort ܟܪܘܒܐ.

[2]) Vgl. z. B. die Erklärung des Wortes אדם = ܐܕܡܬܐ ܘܐܕܡܐ ܒܥܒܪܝܐ (129 A); ܚܘܒ ܐܝܠ = ܚܘܒܐ ܕܐܠܗܐ (178 F, 522 F); I. Sam. 3, 11 ܐܕܢܘܗܝ ܬܪܬܝܢ (340 D) ܬܨܠܝܢ ܒܥܒܪܝܐ ܐܝܟ ܕܐܬܐ ܕܡܬܚܙܝܢ ܐܘܕܢܐ ܢܦܫܗ ܚܠܐ; I. Sam. 21, 8 ܗܘܐ ܚܠܐ, wofür Ephr. die ächte Lesart ܢܓܪ hatte v. 376 E ܢܓܪ ܒܥܒܪܝܐ ܡܠܐ ܢܓܪ ܥܒܕܐ ܘܗܘ ܗܢܐ ܟܠ ܝܘܡ ܒܥܒܕܐ (der Uebersetzer hatte in der Pesch. ܚܠܐ bei-

jüdischen Tradition zurückzuführen[1]). Es bleibt nun noch zur kritischen Würdigung seiner Commentarien zu untersuchen, wie weit seine Kenntniss und Benutzung der LXX sich erstreckt.

Zwar findet sich in den Commentarien zum Pentateuch die griechische Uebersetzung nirgends ausdrücklich citirt[2]), jedoch muss Ephr. sie wohl gekannt haben, wie sich aus dem Scholion zu Gen. 1, 2[3]), einem ungedruckten Scholion zu Gen. 41, 45[4]) und mehreren stillschweigend nach der LXX citirten Stellen[5]) ergiebt. Ob nun diese Benutzung der LXX dadurch zu erklären ist, dass Ephraems Text mit einzelnen syrischen Glossen aus den griechischen Uebersetzungen versehen war[6]), oder dass er durch Kenntniss des Griechischen zur Vergleichung derselben befähigt war[7]), kann hier, wo nur die Commentarien zum Pentateuch in Betracht gezogen werden sollen, nicht ent-

---

behalten, weil er נֶעֱצַר = des Festes wegen versammelt nahm (cf. Gesenius W. B. s. v.) I. Regg. 7, 21 ܝܟܝܢ und ܒܥܙ = ܢܟܝܢ und ܒܥܙܐ (460 A) cf. Kimchi a. l.

[1]) Vgl. ausser den oben S. 142 Note 2 angeführten Stellen noch Gen. 6, 16 p. 147 E: [illegible] und Onk. a. l. נְהוֹר, ferner Lev. 24, 11 p. 249 A.

[2]) Sonst citirt er den Jaunoio I. Regg. 14, 3 p. 480 B; Amos 6, 1 opp. II p. 263 C; Zach. 11, 15 II, 304 C und Jonah 3, 4 v. Assem. B. O. I, 70.

[3]) V. p. 116 E: [illegible] ܐܪܥܐ ܐܡܪܘ ܗܘܬ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܝܬܐ ܘܠܐ ܡܬܩܢܝܬܐ LXX ἀόρατος ἀκατασκεύαστος.

[4]) Bei Pohlmann l. l. I, p. 22 aus Cod. Vat. 103: ܝܘܢܝܐ ܕܝܢ ܐܡܪ: ܠܐܣܢܬ ܒܪܬ ܦܘܛܝܦܪܥ ܟܘܡܪܐ ܕܐܠܝܘܦܘܠܝܣ ܗܝ ܐܝܬܝܗ ܡܕܝܢܬܐ ܕܫܡܫܐ; cf. LXX a. l. Ἀσενὲθ θυγατέρα Πετεφρῆ ἱερέως Ἡλιουπόλεως.

[5]) Gen. 6, 2 opp. III 564 E ܒܢ̈ܝ ܐܠܗܝܡ υἱοὶ τοῦ θεοῦ; die echte Lesart ܕܝܢܐ hat er I, 49 D und 146 B; Gen. 6, 3 ܒܒܢܝ̈ܢܫܐ ܗܠܝܢ 146 D = ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις, nach der Pesch. citirt er dieselbe Stelle p. 49 C. Ueber Gen. 49, 6 s. o S. 143 Note 1.

[6]) S. Herzog's Real-Encyclop. IV S. 87.

[7]) V. Socr. Hist. Eccl. II, IX εἶτα τὰ Ἑλλήνων παιδευθεὶς παρὰ τῷ τηνικαῦτα ἐν Ἐδέσῃ ἐπιδημήσαντι παιδευτῇ cf. Assem. B. O. I, 48. Wäre diese Frage ausser allem Zweifel (vgl. jedoch dagegen Tillemont mém. eccl. t. VIII Note XII p. 1280), so könnte man auch allenfalls annehmen, dass er wie Chrysostomus und Theodoret (cf. Ernesti narrat.

schieden werden und muss der weiteren Forschung über seine exegetischen Schriften vorbehalten bleiben. Was hier als wichtiges Resultat hervorgehoben werden muss, ist, dass diese Commentarien, wenn auch ihr Werth nicht auf Vergleichung des Urtextes und der Versionen beruht, doch für die Berichtigung und das kritische Verständniss der Pesch. ganz unschätzbar sind. Nur darf hierbei nicht ausser Acht gelassen werden, dass Ephraems Lesarten nicht unbedingt Anspruch auf Glaubwürdigkeit und Ursprünglichkeit machen können, sondern nur dann vor den unsrigen den Vorzug verdienen, wenn sie dem Geiste der Uebersetzung, wie er im Grossen und Ganzen sich darstellt, entsprechen.

Hingegen hiesse es den Werth der Commentarien überschätzen, wenn man an dieselben mit der Voraussetzung herangiuge, in ihnen eine reiche Ausbeute für die eigentlich wissenschaftliche Erklärung des Urtextes zu finden. Denn zu einer gründlichen philologischen Forschung fehlte Ephr. einerseits der wissenschaftliche Geist eines Hieronymus, andererseits lag sie überhaupt nicht in dem Plane, den er bei Abfassung dieser Commentarien befolgte. Daher ist er z. B. in Bezug auf geographische Bemerkungen nur dann zuverlässig, wenn sie die Gegenden des Euphrat, die er aus eigener Anschauung kannte, betreffen[1]). In vielen anderen Beziehungen ist seine Unselbstständigkeit und Abhängigkeit von der jüdischen Exegese im Einzelnen nachgewiesen worden. Wenn also Ephr. auch oft richtige Erklärungen bietet, so kann doch das endgiltige Urtheil über seine exegetische Leistung der Bewunderung, die man ihr bisher gezollt hat, nur in sehr eingeschränktem Maasse beipflichten.

---

crit. de interpr. mess. in dessen opusc. theol. p. 524) sich der Hexapla des Origenes bedient und aus derselben die Kenntniss des Ebroio geschöpft habe.

[1]) So trifft er offenbar das Richtige, wenn er Gen. 10, 10 die Namen ܐܘܪ ܐܟܪ: ܘܟܠܢܐ = Edessa, Nisibis und Ctesiphon (ܐܘܪܗܝ, ܢܨܝܒܝܢ v. ܩܛܝܣܦܘܢ ܐܘܪܗܘܢ, cf. Jon. und Jerusch. a. l. und Gen. R. c. 37) erklärt (p. 58 B und 154 A), während er andererseits z. B. die Flüsse Gichon und Pischon (Gen. 2, 11) mit Nil und Danubius identificirt (23 B), wo man weit eher an Indus und Oxus zu denken hat (siehe Knobel Genesis S. 29 ff.).

Analekten.

1. Ein vergessener Rabbiner aus der Zeit der französischen Revolution.

Unsere Zeit darf mehr als jede frühere es sich zum Lobe anrechnen, dass sie die Männer nach Verdienst ihrer Leistungen für Judenthum und jüdisches Schriftthum nach Gebühr würdigt und nicht blos diejenigen, welche in ihr gelebt und gewirkt haben, sondern auch alle Diejenigen wieder in Erinnerung zu bringen sucht, über welche die undankbare Mitwelt mit Stillschweigen hinweggegangen ist. Wie mancher redliche Arbeiter im Dienste des Judenthums ist heute kaum noch dem Namen nach bekannt!

Es erscheint als ein Act der Pietät, einem Manne ein Denkmal zu setzen, dessen von den Bibliographen, so weit mir bekannt ist, mit keiner Silbe gedacht wird.

R. Isaak Lunteschütz — das ist der Name des vergessenen Rabbiners — war ein Urenkel des berühmten Predigers Salomon Ephraim Luntschütz[1]) und Sohn eines sonst unbekannten Jakob Samuel ben Aron Luntschütz. Von seinem Leben wissen wir nichts, als was er uns selbst erzählt. In seiner Jugend gefährlich erkrankt, wurde ihm der Zuname Abraham beigelegt; später verschlang er eine grosse Nadel — מחט של ברזל גדולה — von deren Folgen er gerettet wurde. Isaak bekleidete längere Zeit das Rabbinat Westhafen bei Strassburg und hatte während der französischen Revolution, namentlich unter der Gewaltherrschaft Robespierre's viel zu leiden, er büsste nicht allein sein Vermögen, sondern auch auf vierzehn Tage seine Freiheit ein. Er berichtet selbst darüber: . . . השקול כנגד כולם בקום עלינו אדם חיה רעה באה לעולם במהומת מלכות צרפת שהיתה בימינו כמה סכנות נפשות עברו על ראשי ותם כל הכסף והעושר מבית אבותי גם הייתי במאסר על דברי התורה מהנהגת רבנית מיום כ"ו תמוז תקנ"ד עד יום ט' באב

[1]) כלילת יופי, Vorrede: . . . וקני הגאון החסיד . . . בעל עוללת אפרים

. . . .[2]) An einer anderen Stelle schildert er die unsäglichen Leiden, denen die Juden in der Revolutionszeit ausgesetzt waren: רבים מישראל במקומות מושבותיהם היו אנוסים לחלל שבתות ולסייע בבית הגרנות ובשדות במלאכת הקצירה וקיבוץ עומר גורנה . גם לא היה אפשר אז לעמוד על החקירה וגם היה סכנה בדבר להורות לשואל . . . אפילו התפילה וק"ש ותפילן וציצית הכל היה בסוד מפני הסכנה[3]).

R. Isaak Luntschütz ist Verfasser mehrerer halachischer Werke; unter dem Titel: ברכת אברהם יצחק schrieb er Novellen zu מ' ברכית und unter dem Titel אילו של יצחק Novellen zu בבא מציעא, dieselben wurden nie gedruckt; von einem anderen grösseren Werke erschien nur etwa ein Drittel im Druck unter dem Titel: כלילת יופי כולל עשר מאמרות וטוב שאלורת מיוסד על כללי ספקות וס"ם וחוקות דאסור' ודממונא . . . . (Rödelheim, Heidenheim, 1813).

Ehe noch das Werk im Drucke beendet war, erhielt er das durch den 1813 erfolgten Tod des Rabbiners Raphael Ris erledigte Rabbinat der schweizerischen Israeliten, das er aber nur etwa zwei Jahre bekleidete, denn schon am 24. Elul 1815 wurde er aus dem Leben abberufen.

Kayserling.

Zur Geschichte der jüdischen Aerzte.

Abraham da Fonseca, einer der ersten Gründer der wohlthätigen Anstalt „Maskil el dal" in Amsterdam, Verfasser des 1667 zu Amsterdam gedruckten Werkes עיני אברהם, welcher später als Chacham der portugiesischen Gemeinde in Glückstadt lebte und den 27. Juli 1671 in Hamburg starb, war der Stammvater einer Familie, in welcher die medicinische Kunst sich von Vater auf Sohn vererbte.

Von Abraham's Söhnen bildete sich

Josua da Fonseca

als Art aus und practicirte in Hamburg. Dessen Sohn

---

[2]) Das. 29a, 30a.

[3]) Das. 30a.

Joseph da Fonseca

promovirte den 31. Juli 1683 mit der Dissertation „De Dysenteria“ (Lugd. Batav. 1863. 4.) in Leyden.

Joseph hatte zwei Söhne „Abraham und Jacob:

Abraham da Fonseca

schrieb „De Peste“ (Lugd. Batav. 1712. 4.) und liess sich nach der Promotion in Hamburg nieder;

Jacob da Fonseca,

geboren zu Hamburg 1699, promovirte am 13. September 1719 mit der Dissertation „De Chilificatione“ (Lugd. Batav. 1719. 4.) und starb in seiner Heimathsstadt den 13. Januar 1754.

Sechs Monate vor dem Tode Jacob's, den 4. Juli 1753, promovirte

Abraham da Fonseca de Mattos

zu Leyden mit der Dissertation „De Fractura“ (Lugd. Batav. 1753. 4) und starb in Hamburg gegen 1809.

Kayserling.

Recensionen und Anzeigen.

ספר דקדוקי סופרים וכו' מאת רפאל נתן נטע בן מו"ה שלמה זילקינד ראבינאוויטץ.

Auch unter dem Titel:

Variae Lectiones in Mischnam et Talmud Babylonicum et. et. Auctori Raphaelo Rabbinovicz. (Schluss.)

In dem darauffolgenden Abschnitt der Einleitung geht der Herr Verfasser über auf die verschiedenen Ausgaben des Talmud seit seinem ersten Erscheinen im Druck bis auf die neueste Zeit. Dieser sehr interessante und belehrende Abschnitt sichert dem Werke auch abgesehen von seinem sonstigen wichtigen Inhalt einen bleibenden Werth und darf zu den schätzenswerthesten Erzeugnissen auf dem Gebiete der Bibliographie

gerechnet werden. Von dem Talmud wurden zuerst nur einzelne Traktate gedruckt und zwar zu Soncino in der Lombardei durch Josua Salomo, Sohn des Israel Nathan. Im Jahre 1484 erschien zu Soncino Traktat Berachot, dem in dem Zeitraum von etwa 36 Jahren andere 24 Traktate folgten. Schon im Jahre 1473 waren mehrere hebräische Werke, als die Bibel, Aruch, Jad Hachasaka des Maimonides u. a. im Drucke erschienen; dass der Talmud später und auch dann nur langsam erschien, lag in der über ihn verhängten Verdammungsbulle Gregor's IX. im Jahre 1239, die von Clemens IV. im Jahre 1264 wiederholt wurde. Durch die Bulle des fanatischen Gregor IX. wurden in Frankreich Tausende von Talmudexemplaren und andere hebr. Werken dem Scheiterhaufen übergeben und sogar der Besitzer des Talmud war mit Todesstrafe bedroht. Die Bulle gerieth zwar allmälig in Vergessenheit, dennoch wagte Niemand mit einem Talmudwerke öffentlich hervorzutreten. Den Talmud um diese Zeit in Druck zu legen, war also ein gefährliches Unternehmen und konnte deshalb auch nur langsam vorgeschritten werden. Auffallend scheint jedoch, dass zu Constantinopel und Saloniki, wo kein Verbot gegen den Talmud bestand und hebr. Werke, wie Alfasi, Sifri, Mechilta u. a. schon vom Jahre 1509 ab im Druck erschienen, vom Talmud auch nicht ein Traktat gedruckt wurde. Herr R. meint (kommt aber hiervon zurück), dass vielleicht einzelne Traktate gedruckt wurden, die aber durch fleissiges Studium bald abgenützt sich nicht auf die Nachwelt erhielten; Folgendes dürfte jedoch zu erwähnen sein. Der frühere Constantinopler und Saloniker Druck war schlecht; das Seminar besitzt das שרה יהושע זרעים ס' gedruckt zu Constantinopel im Jahre 1662. Das Werk ist kaum lesbar, Papier schlecht, die Buchstaben schwach ausgeprägt und in einander verschwommen, und selbst noch spätere türkische Druckwerke lassen Vieles hinsichtlich der Typen und deren Ausprägung zu wünschen: auf welcher Stufe mag die Typographie in der ersten Zeit ihrer Einführung in die hebr. Litteratur in der Türkei gestanden haben! Es ist ferner leicht zu ermessen, dass in der zu jener Zeit an Künstlern gewiss armen Türkei der Guss der Typen mit viel grösserem Geldaufwand als in Italien, überhaupt in Westeuropa verbunden war; der Druck des Talmud würde also ungemeine Kosten verursacht haben und konnte

theils weil nach den grossen Druckkosten ein hoher Preis gesetzt werden musste, theils wegen der gedachten Undeutlichkeit nur auf geringen Absatz bei der Menge, gegenüber den Abschreibern, die deutlich und billig schrieben, rechnen. Wenn Mechilta, Sifri u. s. w. gedruckt wurden, so ist erstens deren Umfang nicht so gross wie der des Talmud, dann ist der Druck auch nicht so beschwerlich und an Undeutlichkeit leidend, da der Talmud mehrere Druckarten zugleich, eine für den Text und andere für die Commentatoren erfordert. Hieraus dürfte sich also der Rückstand der Türkei am Drucke des Talmud erklären.

Kehren wir zu Westeuropa zurück. Der Sonciner Herausgeber, Josua Salomo, siedelte im Jahre 1489 nach Neapel über und beendigte daselbst im Jahre 1492 den Druck der Michnajot mit dem Commentär des Maimonides. (Dieses Werk ist im Besitze des Seminars und wurde seiner in dieser Monatsschrift 9. Jahrgang ausführlich Erwähnung gethan.) Um dieselbe Zeit erschienen auch zu Lissabon einige Talmudtrakte im Druck, auch wurde in Soncino der Druck des Talmud durch Gerschom, den Neffen von Josua Salomo, fortgesetzt. Herr R. hat mit grossem Fleisse mehrere Traktate der soncinischen Ausgabe verglichen und bringt viel Bemerkenswerthes über die sich in ihnen befindenden Lesearten, Jahr des Druckes, Correctoren u. a. — Im Jahre 1520 hob Leo X das alte Verbot auf und gestattete den Druck des Talmud. Von da ab beginnt eine neue Aera und ist der eigentliche Druck des Talmud von dieser Zeit ab zu rechnen, denn nun erst erschien der Talmud vollständig. Der erste Herausgaber des vollständigen Talmud ist Daniel Bomberg, Venedig, begonnen 1520, beendigt Spätherbst 1522. Wir bemerken hier, das Seminar befindet sich im Besitze der ersten Ausgabe des jerusal. Talmud, Venedig, Daniel Bomberg. Die Jahresangabe fehlt; doch wird auf dem Titelblatte Gott gedankt dafür, dass er Kraft gegeben „unsern (den babyl.) Talmud zu vollenden" (דיהב לנא חילא לאשלמא תלמודא דילן), und am Ende des Werkes heisst es: „so wie wir diesen Talmud vollendet, möge es uns auch gelingen, den „Jad" zu vollenden', (ונוכה לאשלמ' הי"ד הגדול עם ההגהות מיימוניות והמניד משנה והמגדל עוז). Dieser „Jad", in dessen Besitz sich ebenfalls das Seminar befindet, erschien im Jahre 1424, woraus mit Gewissheit

zu schliessen, das der jerus. Talmud, der wie aus den angeführten Stellen zwischen dem babyl. Talmud und dem Jad erschien, im Jahre 1523 an's Licht trat; hieraus ergibt sich aber auch die Richtigkeit der Behauptung des Herrn R., der babyl. Talmud sei im Herbst des Jahres 1522 und nicht wie Steinschneider meint, im Frühling des Jahres 1523 vollendet worden, da von da ab ein zu kurzer Zeitraum für den in demselben Jahre erschienenen jerus. Talmud verbleiben würde.

Diese Bomberg'sche Ausgabe, der zwar noch Manches aber in Betracht des Ganzen nicht Bedeutendes abgeht (es fehlen die Traktate אבות דר' נתן מס' ד"א פ' השלום) zeichnet sich durch Schönheit des Druckes und des Papieres aus und überragt, wie Herr R. versichert, hierin alle späteren Talmudausgaben. Sie ist der Sonciner (insoweit diese Traktate brachte) nachgedruckt, doch sind hier auch, wie Herr R. mit vielem Fleisse nachweist, andere Manuscripte benutzt worden. (Für die zu Soncino nicht erschienenen Traktate ist dieses selbstverständlich.) Sehr zu bedauern sind die vielen Druckfehler im Ascheri dieser Ausgabe. — Eine zweite Ausgabe erschien bei Bomberg im Jahre 1528—1531, die ganz wie die erste, nur reicher an Druckfehlern ist. — Im Jahre 1546—1551 erschien bei Marco Antonio Giustiniani, Venedig, eine vollständige Ausgabe des Talmud (mit מסורת התלמוד ועין משפט ונר מצוה, die אבות דר' נתן ומס' ד"א ומראה מקום מהפסוקים מהרב ר' יהושע בעז מברוך בעל שלטי הגבורים על הרי"ף brachte. Nach der Seitenzahl dieser Ausgabe sind alle späteren Ausgaben gedruckt und ist sie gewissermassen als die editio princeps zu betrachten. Auch Bomberg benutzte in der von ihm im Jahre 1548 veranstalteten dritten Ausgabe die Ginstinianische.

Aber es war wieder über den Talmud der Feuertod verhängt. Drei getaufte Juden, unter ihnen ein Enkel des Grammatikerks Elias Levita, denuncirten beim Papst Julius III. den Talmud als christenfeindlich und blasphemirend, und so wurden auf dessen Befehl im Jahre 1553 viele Tausende Talmudexemplare in Rom, Venedig und anderen italienischen Städten verbrannt. In der Geschichte des Talmud vergegenwärtigt sich die Geschichte der Juden! — Doch wie die Juden trotz der blutigsten Verfolgungen und errichteten Scheiterhaufen nicht vernichtet werden konnten und hier ausgestossen anderwärts

sich erhoben, so richtete sich auch der Talmud wieder auf: schon im Jahre 1559 begann in Lublin der Druck des Talmud, und von da ab erschienen in Polen mehrere Ausgaben. Diesen Ausgaben sind die Venetianer (Giustiniani) zu Grunde gelegt, Manuscripte standen, wie Herr R. behauptet, trotz manchen Angaben auf dem Titelblatt nicht zu Gebote, aber der Mangel an Manuscripten wurde reichlich durch die scharfsinnigen kritischen Textesverbesserungen des R. Salomon Luria מהרש"ל ersetzt und ein lesbarer Text hergestellt. (Auch R. Samuel Edels מהרש"א hat ein grosses Verdienst durch seine Textesemendationen zu einigen Traktaten; auch hat er ein Talmudmanuscript besessen.) — Später wendeten sich die italienischen Juden, die den Talmud nicht aus Polen beziehen konnte, an Pius IV. und an das Tridentinische Concil; durch viele Bestechungen erhielten sie im Jahre 1564 die Erlaubniss, den Talmud zu drucken, doch sollte er erst die Censur zu Rom passiren, auch dürfe das Werk nicht die Aufschrift „Talmud" führen. So erschien nun im Jahre 1578—1581 eine Talmudausgabe zu Basel mit grossen Censurlücken (Feuertod und Censurqualen!), mit der Aufschrift Gemara, die Benennung „Talmud" war (wie lächerlich!) verpönt. Auch ist in der Baseler Ausgabe der Traktat Aboda sara weggelassen.

Herr R. zählt nun die ferneren Ausgaben des Talmud bis auf die neueste Zeit auf. Die vollständigen Talmudausgaben belaufen sich in ihrer Gesammtheit auf fünfundvierzig, einzelne Traktate sind unzähligemal gedruckt worden. Das jüdische Nationalwerk ging aus allen Verfolgungen siegreich hervor!

Nachdem Herr R. in einem anderen kurzen Abschnitte einige alte Druckwerke besprochen, geht er zu dem eigentlichen Werke, der Vergleichung des Münchener Manuscripts mit unseren Ausgaben über. Die Varianten sind zahlreich. Herr R. versucht theils durch Parallelstellen aus anderen Talmudtraktaten, theils aus Anführungen bei früheren Autoren die richtige Lesart zu eruiren und legt hierbei eine ungemeine Belesenheit in der talmudischen und nachtalmudischen Litteratur an den Tag. Zu bedauern ist, dass Herr R. nicht die eigentlichen Grundzüge der Varianten festgestellt hat. Diese sind: der Münchner Codex hat manche grössere Stellen, die in unseren Ausgaben fehlen, vgl. S. ע"ז, ק"א 202, 208 u. a.; der Münchner Codex hat ein

erklärendes Wörtchen oder einige erklärende Wörter, die in unseren Ausgaben fehlen und umgekehrt; der Münchner Codex variirt mitunter in der Aufeinanderfolge der Stellen; der Münchner Codex variirt durch Angabe mancher Wörter und kleineren Stellen, die wesentlich zum Verständniss beitragen oder einen anderen Sinn ergeben als die unserer Ausgaben. Hinsichtlich der grösseren Stellen ist offenbar dieser Codex, vergleicht man ihn mit Raschi an den betreffenden Orten, nicht nach Raschi's Emendationen (vgl. vor. Heft S. 114) abgefasst, sondern nach einem früheren glossirten Text; diese Stellen sind nämlich Glossen aus dem Halachot Gedolot, die Raschi (und Tosafot) mit Recht aus dem Text entfernt wissen wollte. Hinsichtlich der anderen Varianten ist zuweilen unseren Ausgaben zuweilen diesem Codex der Vorzug zu geben, wie Herr R. an den betreffenden Stellen bemerkt.

Auf das Einzelne der Varianten einzugehen, würde den Raum einer Anzeige überschreiten und scheint auch überflüssig, da nach unserem Dafürhalten Herr R. meist das Richtige gefunden: wir verweisen daher auf das Werk selbst, doch mögen hier einige Bemerkungen folgen. S. 32 zu כי הא hätte Herr R. in der Anmerk. ק auf Rapoport verweisen mögen, der in seinen תולדות ר' תו' נתן בעל הערוך schlagend dargethan hat, dass diese Stelle interpolirt sei. Herr R. scheint überhaupt mit der neueren jüdischen Litteratur nicht bekannt zu sein, was bei ihm um so mehr zu bedauern, als er nicht zu jenen Talmudgelehrten gehört, die für eine wissenschaftliche Behandlung des Talmud keinen Sinn haben. — S. 192 Anmerk. נ wäre Aruch anzuführen gewesen, der die Leseart מרכסמן hat, also unsere Ausgabe מרקסמין richtig (כ und ק verwechseln sich häufig in der Aussprache), und ist das מרסקמון des Manuscripts ein Abschreibefehler. — Zu bedauern ist ferner, dass nicht an der Spitze der Seiten fortlaufend Blatt und Seite des Talmud angegeben sind: dieser Mangel erschwert sehr das Aufsuchen, und da das Werk nicht zum Durchlesen, sondern zum Benützen beim Studium bestimmt ist, so war die resp. Seitenangabe des Talmud an der Spitze jeder Seite ein umso dringenderes Gebot. S. 206 ist sogar die Blattzahl des Talmud durch Druckfehler falsch angegeben, für ל"ה muss sein ל"ח; nun muss der Leser durch mehrere Seiten auf diese Seite zurückgreifen, und hier findet

er sich wieder rathlos! Wir hoffen, Herr R. wird diesem Uebelstand in den folgenden Theilen abhelfen.

Wir scheiden von dem Werke mit vieler Anerkennung für den Verfasser und dem Wunsche, das Publikum möge ihn durch zahlreiche Theilnahme in seinem schwierigen Unternehmen unterstützen. Erfreulich ist zu melden, dass, was in unserer Zeit so selten, diesem Unternehmen auf jüd. wissenschaftlichem Gebiete ein grossherziger Mäcen in der Person des Herr A. Merzbacher zu München erstanden ist. Herr Merzbacher streckte, wie der Verfasser in der Widmung berichtet, die ganzen Druckkosten vor, kaufte alle zu dieser Arbeit nöthigen Werke an und förderte durch Bürgschaft bei der Königl. Münchner Bibliothek und in anderer Weise das Werk.

Das Werk ist trefflich in Druck und Papier ausgestattet; Druckfehler sind selten*).

Frankel.

Monatschronik.

Bukarest. Der Kammer wurde von dreissig Mitgliedern ein Gesetzentwurf hinsichtlich der Juden überreicht, der eine gänzliche Austreibung der Juden in Rumänien beabsichtigt. Wir heben einige Punkte hervor: Kein Jude darf sich ohne besondere Bewilligung in einer Stadt ansässig machen. Die Ansässigkeit in einem Dorfe, und sei es auch nur auf kurze Zeit, ist durchaus untersagt. — Kein Jude darf ein Grundstück weder in Städten noch in Dörfern kaufen. Hat ein Jude dagegen gehandelt, so wird das Grundstück verkauft: ein Drittel erhält der Denunciant, zwei Drittel fallen in den Armenfonds. — Kein Jude darf ein Grundstück, Mühle, Wirthshaus u. s. w. pachten. — Kein

*) Im vorigen Hefte ist S. 116 Z. 10 für 103 = 1343 zu lesen: 103 = 1243.

Jude darf Victualien und Getränke an einen Nichtjuden verkaufen. — Die bisher in Städten und Dörfern bestehenden jüd. Gemeinden werden aufgelöst. — Alle bisher zu Gunsten der Juden erlassenen Gesetze sind als aufgehoben zu betrachten.

Herr von Bismark liess dem Fürsten von Rumänien dringend von der Sanctionirung dieses Gesetzes abräthen, und auch das Wiener Cabinet liess energisch dagegen protestiren. Bratiano, auf dessen Veranlassung, wie der Correspondent der hebr. Zeitschrift „Hamagid" mittheilt, dieser Gesetzentwurf überreicht wurde, beeilte sich mit der entgegenkommenden Versicherung, die Regierung werde nicht den Entwurf genehmigen. Auch wurde das Gesetz von der Kammer selbst, hinter der Bratiano steht, verworfen. Ein sprechendes Zeichen für die Reife des Volkes und seiner Vertreter ist; der Präsident der Kammer befand sich unter den Unterzeichnern des Gesetzentwurfes. Wie mag nun der Herrscher an der Seine über den von ihm hingeworfenen Feuerbrand „Nationalität" urtheilen! Und welche Früchte der „Constitution" bei diesem Volke, das solche Vertreter in die Kammer schickt!

Zu derselben Zeit wurde bekannt, dass im Bezirke Bakeu Judenverfolgungen stattgefunden. Die Regierung verlegte sich, ganz eines Bratiano würdig, auf's Leugnen: aber die Consule fast sämmtlicher Mächte Europa's, der englische, österreichische, französische, russische, griechische u. s. w., bestätigten in einer zu Jassy den 15. April aufgenommenen Protokoll, dass Judenverfolgungen stattgefunden. Abermaliges energisches Einschreiten der Mächte. Sir Francis Goldsmid brachte in diesen Tagen im englischen Unterhause diese Angelegenheit zur Sprache und wies nach, um wie viel diese christliche Herrschaft der früheren mahomedanischen nachstehe. Lord Stanley erwiderte, dass ihm sowohl das Leid der Juden wie die Schmach, die durch solche Vorgänge auf die Christen falle, sehr nahe gehe und fügte hinzu, dass er eine energische Note an die rumänische Regierung erlassen, der er allein die Schuld zuschreibe: der Fürst Karl, so sei er überzeugt, stehe diesen Vorgängen fern. — Diese Ueberzeugung wird auch allgemein getheilt, nur klagt man von mancher Seite den Fürten der Schwäche an: er muss die Bratiano, Golesco und Gesellen entlassen und darf vor den Folgen der Umtriebe dieser Elizun nicht bangen.

Pilsen. In diesen Tagen wurde Dr. H. Vogelstein aus Lage in Lippe-Detmold, früherer Hörer des Seminars zu Breslau, einstimmig zum Prediger in hiesiger Gemeinde gewählt.

Posen. Den Sabbat vor dem Passachfeste wurde die hiesige Gemeinde in tiefe Trauer versetzt. Der Rabbiner M. Löwenstamm bestieg die Kanzel, doch mitten im Vortrage stürzte er hin vom Schlage gerührt und gab sogleich den Geist auf. Die Gemeinde erleidet in ihm einen grossen Verlust: sein biederer Charakter, seine umfassende Gelehrsamkeit, seine unsägliche Herzensgüte hatten ihm allgemeine Liebe und Verehrung erworben: in ihm ging einer der würdigsten und gelehrtesten Rabbiner zu Grabe, sein Andenken wird lange in der Gemeinde fortleben.

Wien. Der Prediger Herr Dr. M. Güdemann erhielt diese Tage ein Schreiben von dem Culturvorstand der jüd. Gemeinde, in welcher ihm unter Anerkennung seiner Amtsthätigkeit mitgetheilt wird, der Vorstand habe beschlossen, ihm eine Gehaltszulage von 900 Fl. zu geben.

Druckfehler.

S. 44, Z. 8 statt suchte lies tischte. S. 44, Z. 31 statt Sinnenblicke liess Sonnenblicke. S. 44, Z. 33 statt Adensnte liess Adne sute. S. 49, Z. 23 lies als entblösste. S. 50, Z. 11 statt einiger, einigen lies ewiger, ewigen. S. 58, Z. 26 nach glücklich ist ein Komma zu setzen.

Voltaire und die Juden.

Von Dr. Graetz.

Seitdem der sinnvolle Psalmist der Stufengesänge jenen geflügelten Vers gedichtet hat: „Vielfach haben sie mich von meiner Jugend an angefeindet, konnten mich aber doch nicht überwinden", — es sind mindestens 2300 Jahre her — wie viel Judenfeinde sind seitdem aufgetaucht, ohne dass es ihnen gelungen wäre, ihre giftigen Velleitäten zu realisiren! Wenn das Sprichwort Wahrheit enthält: viel Feind, viel Ehr', so gebührte dem jüdischen Volke viel Ehre. Denn unstreitig hat kein Volk auf Erden so viele Feinde und, fügen wir hinzu, so wenig aufrichtige Freunde gehabt, wie das jüdische. Es liesse sich eine ansehnliche Galerie füllen mit Charakterbildern aus allen Zeiten und Zonen von dem Urtypus des Judenfeindes Haman bis auf einige Mitarbeiter der Kreuzzeitung und des Vaterlandes und den rumänischen Minister Bratiano. Das grösste Contingent hat Deutschland geliefert, ich meine von systematischen, ehrlichen Judenfressern, welche, wenn nicht den Untergang, so doch die Demüthigung der Juden als einen besonderen Kitzel empfanden. Indess hat jede Nation, mit der die Söhne Israels in Berührung kamen, einige Muster aufgestellt. Nur bei Wenigen derselben ist man im Stande, die Genesis ihres Judenhasses so zu verfolgen wie bei Voltaire, dem gefeiertsten Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts, der dieses Jahrhundert gewissermassen nach einer Seite hin geschaffen oder ihm sein Gepräge aufgedrückt hat.

Ist es nicht eine beachtenswerthe Erscheinung, dass Voltaire, dieser Apostel der Humanität und der Toleranz, der zuerst seine gewaltige Stimme gegen die Vorurtheile in jeder Gestalt erhoben hat, dass gerade er die gröbsten Vorurtheile gegen die Juden hegte, sie verbreitete und, wenn es auf ihn angekommen wäre, eine Razzia gegen sie aufgestachelt hätte! Dieses physiologische Räthsel löst ein Blick in seinen inneren Charakter. Friedrich der Grosse, der ihn mit Ehren und Aufmerksamkeiten aufgenommen und ihn dann mit Schimpf fortgejagt hat, kannte diesen Apostel der Humanität recht gut, als er von ihm und zu ihm sagte: Jede seiner Schriften verdiente ein Denkmal, und jede seiner Handlungen ein Brandmal. Gewiss, die Natur hat wenige Erscheinungen in die Welt gesetzt wie Voltaire, in dem zwischen Gesinnung und Phrase eine so tiefe Kluft lag. Wenn der Witz gerade da herausgefordert wird, wo das Erhabene niedrig erscheint, oder die Kleinlichkeit sich grossartig geberdet, so bot gewiss keiner mehr als Voltaire Gelegenheit für die bissigste Satyre und den kaustischen Witz. Sein schmutziger Geiz, sein kleinlicher Charakter, seine kindische Verbissenheit standen in einem grellen Gegensatze zum Pomp seiner philosophisch aufgebauschten Redensarten. Bei all' seiner Klugheit und Verschmitztheit verstand er doch nicht, die Blösse seiner Charakterlosigkeit zu verhüllen, oder vielmehr seine Eitelkeit hielt es nicht für nöthig, sie zu verhüllen. Er glaubte eine exceptionelle Stellung einzunehmen und sich über die hausbackene Moral hinwegsetzen zu dürfen.

So viel man weiss, kam Voltaire zwei Mal in Conflict mit Juden und zwar mit Geldjuden, und weil er, wie er behauptete, von ihnen beschwindelt wurde oder, wie es sich wenigstens einmal herausstellte, weil er einen Solchen beschwindelt hat, ergoss sich seine Galle gegen die Gesammtjudenheit, gegen die Juden der Gegenwart und Vergangenheit, begeiferte er auch das jüdische Alterthum mit cynischer Rohheit. Als er wegen eines Streites mit einem Seigneur aus Paris verbannt worden war und in London lebte, machte er, obwohl noch jung (1726—1729) Geld-

geschäfte mit einem portugiesischen Juden, den er einmal Medina und das andere Mal Acosta nennt. Nach Voltaire's Erklärung habe er bei diesem jüdischen Banquier auf einen Wechsel von 20,000 Frank den grössten Theil dieser Summe verloren, weil der Acceptant Banquerout gemacht habe. Er wäre gar nicht so sehr auf den Banqueroteur böse gewesen, nachdem dieser ihm erklärt habe: dass es nicht seine Schuld sei, dass er vielmehr unglücklich wäre, dass er niemals ein Sohn Belials gewesen, dass er vielmehr immer getrachtet habe, als Sohn Gottes, d. h. als ehrlicher Mann, als guter Israelit zu leben. „Er rührte mich", so fährt Voltaire in der Erzählung fort, „ich umarmte ihn, wir lobten Gott zusammen und ich verlor achtzig Procent". — In dieser epischen Ruhe erkennt man noch den Schmerz, den der am Gold hängende Dichter über den Verlust empfunden haben muss. Ob Alles so gemüthlich zugegangen ist, wie er es darstellte, und überhaupt ob er an einen Juden auf die angegebene Weise Geld eingebüsst hat, darf man Voltaire nicht auf's Wort glauben. Die Wahrheit war nie seine inspirirende Muse gewesen. Er blieb stets ein Jesuitenzögling.

Voltaire's Verlegenheit und niedrige Gesinnung traten ganz besonders bei seinem Processe mit dem Berliner Juden Abraham Hirsch oder Hirschel an's Licht, der damals eine cause célèbre war, ihm die Ungnade des Königs zugezogen und ihn mit galliger Verbissenheit gegen die Juden im Allgemeinen erfüllt hat. Das Kammergericht hat zwar aus Schwäche und Rücksichtsnahme auf Voltaire's Berühmtheit den jüdischen Gegner scheinbar verurtheilt; aber die öffentliche Meinung und der König haben den Stab über Voltaire gebrochen; daher war seine Erbitterung nur noch gesteigerter. Wiewohl dieser Process im Allgemeinen bekannt ist, so ist er doch nicht in seiner Entstehung, seinem Verlaufe und seinen Folgen so klar auseinandergesetzt worden, dass daraus die ganze Verworfenheit Voltaire's kenntlich wäre.

Selten ist ein Dichter so glanzvoll empfangen worden, wie Voltaire am Hofe Friedrich's des Grossen. Der

König, damals noch voll jugendlichen Enthusiasmus, bewunderte dessen sprudelnden Witz, Leichtigkeit der Versification und Anmuth des Styles, und der Hof, sowie die gebildeten Kreise blickten mit einer Art Vergötterung auf den französischen Schriftsteller, dem der Eroberer Schlesiens seine Huldigung darbrachte. Voltaire aber, der sich hinter dem Rücken des Königs über dessen holprige französische Verse lustig machte, gedachte die Huldigung auszubeuten, um politische Intriguen mit den auswärtigen Gesandten gegen Preussen anzuknüpfen und sich zu bereichern. Als Mittel zu seiner raschen Bereicherung wollte er ein sächsisches Papier benutzen, das damals 35 Procent unter Pari stand. Friedrich hatte nämlich im Dresdner Frieden sich ausbedungen, dass dieses Papier, die Steuerscheine, den preussischen Inhabern voll ausgezahlt werden sollte, dagegen hatte er, um die sächsische Kasse vor Defraudation zu schützen, ein Verbot ergehen lassen, dass kein Preussischer Unterthan fernerhin diese Steuerscheine ankaufen dürfte. Auf seine Ausnahme-Stellung vertrauend, hoffte Voltaire das königliche Verbot übertreten und sich durch Ankauf des Papieres, das ihm pari ausgezahlt werden würde, bereichern zu können. Zu diesem Zwecke liess er den Juwelier Abraham Hirschel zu sich kommen (Nov. 1750), mit dessen Vater er bereits Geldgeschäfte gemacht hatte, und forderte ihn auf, für ihn Steuerscheine in Dresden zu kaufen, und da dieser Bedenken trug, das königliche Mandat zu übertreten, versicherte er ihm: „dass er klug genug sei, nichts ohne Einwilligung des Königs zu unternehmen", dass er ihm, wenn er seinen Auftrag gut ausführen würde, seinen Schutz zuwenden und ihm vom König einen schmeichelhaften Titel verschaffen würde. Durch Voltaire's Ansehen beim König gedeckt, glaubte Hirschel auf dieses Geschäft ohne grosses Wagniss eingehen zu dürfen. Der philosophische Defraudateur war klug genug, sich Diamanten im Werth von mehr denn 18,000 Thlr. als Sicherheit geben zu lassen, für die Wechsel auf seinen Namen ausgestellt, die er dem Juden zum Einkauf der Steuerscheine übergeben hatte.

Der Brotneid, diese niedrige Leidenschaft, welche die Juden, ehe sich ihnen die Schranken der Gewerbefreiheit öffneten, gegen einander bewaffnete, führte alsbald ein Zerwürfniss zwischen Voltaire und dem jüdischen Juwelier herbei. Ephraim Veitel, zweideutigen Andenkens in der Geschichte, der Finanzmann Friedrich des Grossen, der nicht ohne Wissen des Königs die Ephraimiten prägen liess, später ein Wohlthäter des redlichen Hartwig Wessely, damals noch nicht bei Hofe accreditirt, beneidete Abraham Hirschel um dessen Verbindung mit Voltaire, wusste diesem zu insinuiren, dass er durch diesen Agenten keine Steuerscheine erlangen werde, weil er an den Dresdner Hof Diamanten verkaufte, und erbot sich, ohne Profit und ohne Wechsel, nur um die Gunst der Protection für Voltaire Scheine zu besorgen. Voltaire, hocherfreut über dieses Anerbieten, avisirte seinem Banquier in Paris, seine dem jüdischen Agenten übergebenen Wechsel nicht zu respectiren und annullirte den Vertrag, den er abgeschlossen hatte. Hirschel hatte aber bereits die Wechsel bei einem Banquier discontirt und gerieth durch den Protest gegen dieselben in Misscredit. Voll Unwillen über den Streich, den ihm Voltaire gespielt, kehrte er nach Berlin zurück, machte dem speculirenden und wortbrüchigen Philosophen Vorwürfe und drohte mit Anzeige bei dem König. Diese Drohung wirkte. Voltaire ging auf einen Vergleich ein und kaufte Hirschel einen Theil der Diamanten ab, welche dieser bei ihm verpfändet hatte, mit denen Voltaire — auch nicht sehr gewissenhaft — inzwischen seine Brust geschmückt hatte. Vorsichtig wie er war, hatte Voltaire die Diamanten bei einem beglaubigten Juwelier abschätzen lassen. Er liess sich auch von dem Verkäufer einen Schein ausstellen (19. Dec.), dass er so und so viel taxirte Bijouterie-Stücke von ihm um einen bestimmten Preis gekauft habe.

Hatte es Voltaire gereut, dass er dem Agenten für die Steuerscheine einige Entschädigung hatte gewähren müssen, oder speculirte er auf einen Gewinn im Geschäft mit einem Juden, dem man im Falle eines Processes wenig Glauben schenken und kaum dessen Eid acceptiren würde? Genug, kurz nach

dem Abschluss des Vertrages liess er sich von demselben neue Diamanten bringen, auch einen werthvollen Spiegel liefern, und erklärte darauf: Diese müssten den Ausfall und den Verlust decken, den er durch Hirschel beim Ankauf der ersten Stücke erlitten habe und um so und so viel übervortheilt worden wäre. Um sicher zu gehen, hatte der Lehrer der Moral und Philosophie einige werthvolle Juwelen mit anderen minder werthvollen vertauscht, um behaupten zu können, sie hätten nicht den stipulirten Werth gehabt. Er hat sich also geradezu einen Diebstahl erlaubt. Um sich endlich gegen die Entdeckung zu sichern, dass er Steuerscheine bestellt hatte, fälschte Voltaire das Schriftstück, das er von Hirschel in Händen hatte. Er setzte im Anfang hinzu: Als Zahlung von 3000 Thlr., die ich schuldig war (pour payment de 3000 R. par moy dûs) und veränderte das Wort taxirt (taxé) in taxirbar (taxable). Ausserdem zog er in Gegenwart seines Bedienten dem Hirschel einen Ring vom Finger, mit der Behauptung, er gehöre ihm und sei ihm entwendet worden, und misshandelte Hirschel noch obendrein auf brutale Weise. Er durfte sich das Alles erlauben, in der Hoffnung, als Poet und Kammerherr des Königs unverantwortlich zu sein, besonders da ihm Prinzen, Marschälle, Staatsminister und Herren vom ersten Range huldigten, und er sie mit Herablassung behandeln durfte. Sollte ein so tief unter ihm stehender Jude es wagen, ihn zu belangen?

Indessen hatte sich Voltaire doch verrechnet. Er hatte viele heimliche Feinde, welche ihm seine exceptionelle Stellung zum König beneideten, oder die er durch sein egoistisches, herzloses Wesen verletzt hatte. Diese hetzten Hirschel, so bald dessen Beschwerde gegen Voltaire bekannt worden war, dem Könige die ganze schmutzige Geschichte vorzulegen; sie scheinen ihm dabei behülflich gewesen zu sein. Friedrich, den die Affaire anwiderte, wies sie vor Gericht und Voltaire, dem es nicht gelungen war, die Geschichte niederschlagen zu lassen, beeilte sich, Hirschel zuvorzukommen und als Kläger gegen ihn aufzutreten (30. Dec.): dass dieser ihm Wechsel, welche er

ihm zum Einkauf von Diamanten und Pelzwerken übergeben habe, ohne den Auftrag ausgeführt zu haben, vorenthalten und nicht zurückgeliefert habe. Voltaire brachte überhaupt so viel Unklarheit in den Process hinein, dass die Richter selbst den Faden verloren. Diese waren der Grosskanzler Cocceji, der Präsident von Jariges und der Geheimrath Löper. Voltaire liess kein Mittel unversucht, um die Richter für sich zu gewinnen oder sie mit dem Gewichte seiner Stellung einzuschüchtern. In den französischen Akademiker Maupertuis drang er, seine Sache dem Präsidenten Jariges ans Herz zu legen, und da dieser sich nicht hineinmischen mochte, wurde er ihm ein Todfeind. Dafür wusste er durch andere angesehene Persönlichkeiten auf die Richter einzuwirken. Ein unparteiischer, rechtskundiger Mann, der Kammergerichtsrath Klein, erklärte nach Einsicht der Akten: dass dieser Process auf eine durchaus unregelmässige Weise geführt wurde[1]). Wenn auch der König strenge Gerechtigkeit in dieser Sache geübt wissen wollte, so scheint das Collegium doch darauf Rücksicht genommen zu haben, den Günstling des Königs nicht als einen gemeinen Betrüger zu entlarven. Voltaire fuhr fort, alle Welt zu terrorisiren. Durch den Minister von Bismarck erwirkte er gleich darauf einen Verhaftsbefehl gegen Hirschel (1. Jan. 1751), angeblich weil dieser die Wechsel nicht sofort ausgeliefert habe, was streng genommen erst nach gefälltem Urtheil hätte geschehen können. Der Grosskanzler Cocceji entschuldigte sich später, dass der Personalarrest gegen Hirschel ohne sein Wissen verfügt worden sei; der König selbst missbilligte in hohem Grade diese Willkür; nichts desto weniger blieb der Betrogene in Haft, bis er Caution stellte[2]). Diese Verhaftung hatte aber die nächste Folge, dass Hirschel's Vater vor Schrecken den Geist aufgab.

---

[1]) Die Akten dieses Processes sind zusammengestellt in Klein's Annalen der Gesetzgebung in den preussischen Staaten B. II. S. 215, 271. Das oben angeführte Citat das. S. 248.

[2]) Das. S. 233, 255 fg.

Dieses ungerechte Verfahren, das dem König durch Voltaire's Feinde getreu hinterbracht wurde, versetzte ihn so sehr in Zorn, dass er Voltaire den Befehl zugehen lassen wollte, innerhalb 24 Stunden das preussische Land zu verlassen. Erst allmälig ist er von dieser Strenge abgekommen; aber der betrügerische Dichter durfte nicht nach Potsdam kommen, sondern musste in Ungnade in Berlin bis zum Austrag des Processes bleiben. — Es ist bekannt, dass der junge Lessing damals von Voltaire engagirt wurde, die von jenem für das Gericht ausgearbeiteten Schriftstücke aus dem Französischen in's Deutsche zu übersetzen. Als armer Literat musste er damals einen Handlanger für Voltaire's Gemeinheiten abgeben. — Unterstützt wurde Voltaire nur noch von Ephraim Veitel, welcher den von ihm abhängigen Goldarbeitern beibrachte, auszusagen, die von Hirschel an Voltaire gelieferten Bijouteriestücke hätten nicht den vollen Werth — eine schlechte Bundesgenossenschaft!

Der Process machte damals grosses Aufsehen. Voltaire's Feinde dictirten dem Angeklagten Hirschel ein Exposé des Processes in französischer Sprache in die Feder, welches geeignet war, ihn mit Schmach zu bedecken. Der Abgott des Publicums wurde seines Flitters entkleidet und in seiner hässlichen Blösse gezeigt. Die Einleitung — Factum als Prolog dienend — verdient gelesen zu werden:

„Billig denkendes Publikum! Ich bin Jude und der „Mann, gegen den ich plaidire, ist ein Dichter, Arouet de „Voltaire. Der Gegenstand meines Processes, den ich „mir erlaube deinem Urtheil zu unterwerfen, wird im „Stande sein, seinen Character zu enthüllen und dich er„kennen zu lassen, wie gefährlich es ist, mit ihm zu thun „zu haben. Ich werde nicht gleich ihm das Publicum „durch ein Promemoria zu verführen suchen, das er für „die Richter mit Lügen und Beweismitteln, den Thatsachen „entgegengesetzt, ausgefüllt und dem Grosskanzler über„geben hat. Ich werde nicht, wie er, an alle Thüren „pochen, um meine Sache persönlich zu empfehlen. Ich „kann nicht gleich ihm einem Buchhändler einen schwar„zen Anzuge entlehnen, um an den Hof zu gehen und

„mich den Prinzen und Prinzessinnen zu Füssen zu werfen,
„um ihren Schutz anzuflehen. Es kann mir nicht einfallen,
„wie er, meinen Richtern vorzuschreiben, was sie thun
„oder lassen sollen. Ich werde niemals wie er wagen, in
„einem Schriftstücke Wörter auszustreichen und ganze Li-
„nien zum Nachtheil meines Gegners hinzuzufügen. Endlich
„werde ich auch nicht die Unverschämtheit haben, gleich
„ihm meine Richter der Unwissenheit zu zeihen und zu
„behaupten: man müsse zu seinen Gunsten die eingeführ-
„ten Gesetze ändern, Gesetze, dazu bestimmt, das Glück
„der Gesellschaft zu begründen, den Kleinen gegen den
„Grossen und den minder Reichen gegen den in Ueber-
„fluss Lebenden sicher zu stellen. Nein, ich achte dich,
„gerechtes und hellsehendes Publicum, zu sehr, als dass
„ich daran denken sollte, dich zu täuschen und mich durch
„Verlogenheit auszusetzen, deinen Unwillen, deine Gleich-
„gültigkeit gegen meine Streitsache oder gar deine Ver-
„achtung zu verdienen. Ich bin Kaufmann; 2000 Thaler
„können mich weder ruiniren, noch mein Glück begrün-
„den; dieses hängt vielmehr von der guten oder schlechten
„Meinung ab, die du von meiner Geschäftsführung haben
„kannst."

„Ich schwöre bei dem Allerheiligsten, bei dir selbst,
„dass ich zu den Umständen nichts hinzufüge, und nichts
„von ihnen abziehe, welche Gelegenheit zur Klage gegeben
„haben, wozu ich mir die Freiheit genommen habe,
„sie Seiner Majestät vorzulegen, bei dem Process, in den
„ich durch das unwürdige Verfahren des schmutzigen
„und verachtenswerthen Menschen und Dichters der Hen-
„riade hineingezogen worden bin. Verzeihe den von dem
„Schmerze dictirten Ausdrücken eines Sohnes, dem die
„grausame Rache Voltaire's so eben das Theuerste ent-
„rissen hat, einen Vater, der seine Kinder zärtlich liebte
„und von ihnen geliebt wurde, der zugleich ein guter
„Bürger und — ich darf es aussprechen — von allen
„denen geachtet war, denen er bekannt war. Ja, ich be-
„weine diesen Vater, den die Undankbarkeit, der Geiz
„und die erwiesene Schelmerei mir eben für immer ent-
„rissen hat. Die Bewachung, die man mir ohne Wissen

„des Grosskanzlers durch Voltaire's Ueberrumpelung ge-
„geben, hat meinem Vater den plötzlichen Tod zugezo-
„gen. Wird Herr Voltaire entartet genug sein, um ruhig
„die Wehklagen mehrerer Waisen anzuhören, um ohne
„Gewissensbisse die Thränen und die Verzweiflung einer
„ganzen Familie zu sehen, das alleinige Werk von
„Voltaire's Schwindeleien! Nochmals verzeihe, Publicum,
„dass mein wundes Herz mich vergessen lässt, was ich
„dir schulde, nämlich lediglich von meinem Processe zu
„sprechen, und dass ich statt dessen den unersetzlichen
„Verlust eines so guten Vaters beweine. Wer kann so
„stoisch abgehärtet sein, um die Thränen zu verdammen,
„die mir beim Niederschreiben dieses Processes auf's
„Papier fliessen?“[3]). Weiter setzt diese angeblich aus Hirschel's Feder geflossene Schrift die Händel sammt Voltaire's Schurkerei und Brutalität ruhig auseinander. Diese Schrift wurde in Umlauf gesetzt, vielfach gelesen, commentirt, gelangte natürlich auch in die Hand des Königs und bereitete seinen Feinden eine höhnische Schadenfreude. Er beklagte sich über die angeblich „verläumderische Schrift“ beim König; aber dieser würdigte ihn kaum einer Antwort.

Um so mehr lag Voltaire daran, vom Gerichte aus wenigstens Recht zu behalten. Das gelang ihm auch insofern, als das Collegium scheinbar den verklagten Hirschel verurtheilte (18. Febr. 1751): die Wechsel heraus-

---

[3]) Dieses Factum servant de prologue und das Exposé du procès wurde nach Friedrich's Tod unter seinen Papieren zugleich mit der gegen Voltaire gerichteten satyrischen Comödie: Tantale en procès gefunden und als Schrift des Königs in den Oeuvres posthumes de Frédéric le grand zuerst 1788 in Basel gedruckt. Es stammt aber schwerlich vom König selbst, sondern hatte wohl einen von Voltaire's Feinden zum Autor. Voltaire beklagte sich beim König: Pourquoi dicta-t-on à Hirschel une lettre calomnieuse adressée à votre Majesté? (Friedrich's Gesammtwerke ed. Preuss. T. XXII p. 260.) Dieser Passus kann sich wohl nur auf dies Promemoria mit der Einleitung beziehen. Voltaire selbst würde nicht die Unverschämtheit gehabt haben, dem Könige davon zu schreiben, wenn dieser selbst es in Circulation gesetzt haben sollte!

zugeben — die eigentlich Nebensache waren — und 10 Thlr. Ordnungsstrafe zu zahlen, weil er Anfangs seine Handschrift verläugnet hatte. Dagegen ist zwischen den Zeilen des Urtheils zu lesen: dass das Gericht Voltaire der Fälschung der Schriftstücke und des betrügerischen Vertausches einiger Bijouteriestücke für verdächtig erklärt und wegen des ersteren Punktes ihm einen Reinigungseid aufgelegt hat. Voltaire machte aber alle Welt glauben, dass er den Process gegen den Juden glänzend gewonnen hat, und zeigte es auch dem König an. Dieser gab ihm aber auf eine unzweideutige Weise zu verstehen, dass er ihn durchschaut hatte: „Ich bin sehr zufrieden, dass diese hässliche Geschichte zu Ende ist", schrieb er an Voltaire. „Ich hoffe, dass Sie künftighin keinen Streit mehr haben werden, weder mit dem alten, noch mit dem neuen Testament. Diese Arten von Händel brandmarken sehr und mit dem Talent des grössten Geistes von Frankreich werden Sie die Schandflecken nicht zudecken, welche dieses Benehmen ihrem Rufe aufgedrückt hat". Voltaire war gezwungen, sich mit Hirschel zu vergleichen und musste Geldopfer bringen.

Heimlich schrieb König Friedrich eine versificirte satyrische Comödie französisch über Voltaire's Habsucht, Geiz und Schelmereien unter dem Titel: Tantalus im Process. Der Dichter Voltaire figurirt darin unter dem Namen Angoule-Tout, der den Mammon, seinen Genius, anbetet und vor Aller Blicken in einem Sack verbirgt; der jüdische Juwelier heisst Rabinet. Er wird zu Angoule-Tout mit Preciosen in Werth von 18000 Thlr. bestellt. Dieser nimmt sie dafür an, giebt ihm dafür einen Wechsel, den er aber unter der Hand mit einem falschen Scheine vertauscht. Von seinem Vater auf den Betrug aufmerksam gemacht, eilt Rabinet zum Dichter und verlangt seine Diamanten wieder. Darauf Angoule-Tout:

Wachen, ergreift mir diesen Diebesmeister,
Der unbestraft des Königs Palast durch Schelmenstreiche besudelt, er verdient eine Zwangsjacke.
Werft ihn hinaus, ohne Schonung hinaus.

Rabinet:

Ja, ja, ich gehe. Diese Betrügerei
Soll der Fürst erfahren.
Er ist gerecht und weise und wird
Genugthuung mir nicht versagen.

Angoule-Tout:

Wachen, haltet ihn fest, lasst ihn nicht fort,
Nehmt ihm den Ring, der Schelm hat
Ihn mir gestohlen, ich schwör's.

Rabinet:

Der Ring gehört mir, lasst mich sprechen,
Seit sechs Jahren trage ich ihn am Finger,
Hab' ihn in Prag gekauft.

— — — —

Mag er mir meine Diamanten wiedergeben,
Die er verheimlicht, oder ich zeig's dem Fürsten an.

Angoule-Tout steckt darauf die Diamanten in den Sack, in den er seinen Genius Mammon eingeschlossen hat.

Rabinet beklagt sich beim Richter, meldet, dass sein Vater vor Gram gestorben ist. Der Richter (Abime-Louche, der Schieler?) will die Sache im Auftrage des Fürsten untersuchen und droht Rabinet:

Wenn du verlierst, so gilt's dein Leben,
Einen Günstling darf man nicht unbestraft beschuldigen.

Beide Parteien werden darauf vorgeladen. Angoule-Tout zeigt die gekauften Diamanten, aber sie sind vertauscht, die echten hatte er in den Sack gesteckt. Der Richter will den Sack untersuchen lassen, aber dagegen sträubt sich Angoule-Tout. — Will Rabinet den Eid für seine Aussage leisten, so entgegnet ihm der Sachwalter des Dichters: „nein, nein, wir lassen einen Juden nicht zum Eide zu".

Wiederholentlich spricht Angoule-Tout: „Wie, ein Jude soll mir Händel machen? Mich vor Gericht laden, mir gegenüber treten?" Darin lag die bodenlose Ge-

meinheit Voltaire's, dass er seine eximirte Stellung und die gedrückte Lage der Juden nach dem damaligen barbarischen Gesetze zu seinem Vortheil ausbeuten wollte.

Das Stück: Tantalus im Process hat als poetisches Product einen sehr geringen Werth, aber als historische Urkunde ist es wichtig, wie der König Friedrich Voltaire als gemeinen Betrüger und Fälscher erkannt hat. Der Bruch zwischen dem königlichen Gönner und ihm datirt von dieser Zeit an. — Hat sich Voltaire später an dem König durch ein gemeines Pamphlet gerächt, worin er ihm die unfläthigsten Dinge aufbürdete, wie sollte er die Juden verschonen, von denen Einer Veranlassung zu seiner Schmach war? Sich an dem einen Juden zu rächen, durch den er gedemüthigt worden war, schien ihm zu geringfügig; das ganze jüdische Volk sollte dafür büssen, dass ein Sohn desselben zu Voltaire's Entlarvung beigetragen hatte. Und nicht blos die Juden seiner Zeit, sondern die der vergangenen Zeiten, das ganze jüdische Alterthum sollte dafür gezüchtigt werden. Sein Hass gegen die Juden und das Judenthum hatte dieselbe Quelle wie sein Hass gegen Friedrich den Grossen. Freilich durfte er sich gegen jene mehr erlauben; sie waren schwach und konnten ihm nicht Stillschweigen auflegen. Die biblische Literatur schmähte er zwar von seinem ungläubigen Standpunkte aus, als bequeme Zielscheibe, da, wo er das Christenthum nicht erreichen durfte. Seine Beschränktheit nahm ihn ebenfalls dagegen ein, da er für die hebräische Poesie eben so wenig Verständniss hatte, wie für die griechischen Tragiker, wie für Dante und Shakespeare. Aber gegen das Judenthum bewaffnete ihn noch etwas ganz Anderes als sein Unglaube, seine satyrische Laune und seine gewissenlose Schmähsucht. Es war verbissener Ingrimm. Jede Persönlichkeit des alten Testaments erinnerte ihn an Juden, und bei Juden dachte er an Acosta in London und Abraham Hirschel in Berlin, die ihn, wie er meinte, um Geld und Ruf gebracht haben. Wo Voltaire nur Gelegenheit hatte, von Juden alter oder neuer Zeit zu schreiben, tauchte er seine Feder in Galle und bedauerte es fast, dass er die Juden nur mit der

Feder verfolgen konnte. Am giftigsten sind seine Artikel gegen die Juden gehalten, die er in das Dictionnaire philosophique 1756 einrückte. Es seien hier einige Stellen ausgezogen, welche einen jüdischen Schriftsteller zur Abwehr herausgefordert haben.

(Schluss folgt.)

Zur Geschichte der Juden in Posen.

Von Dr. Berliner.

Zur Ergänzung des von Dr. Perles in diesen Blättern veröffentlichten Materials (vgl. Jahrg. 1865 S. 171) theile ich das Sendschreiben der Gemeinde zu Posen aus dem Jahre 1738 mit, an die Gemeinde zu Berlin gerichtet, und den Aufruf der Letzteren zur Hülfeleistung für die bedrängte Schwestergemeinde. Beide Schreiben in doppeltem Exemplare bilden die inneren Deckelblätter eines hebr. Buches, das Herrn Michel Levy in Inowraclaw gehört. An mehreren Stellen bereits lädirt, habe ich den Text, so weit es sich thun liess, durch eine gegenseitig sich ergänzende Vergleichung der beiden Exemplare herzustellen gesucht, die dennoch noch fehlenden Wörter aber durch Punkte bezeichnet.

העתק האיגרת ששלחו ק"ק פוזנן לק"ק בערלין להרפיסה להודיע צערן לרבים:

שמעו אלינו רורפי צרק ובקשו את ה' כל ענוי ארץ הטו אזניכם לאמרינו ' הנה רפו ידינו ונחשכו עינינו תסמרנה שערת בשרנו מכובד מתנינו ומשברון לבנו ורוח אין בקרבנו ' אוי ואבוי אם כואת המקרא תהיה בימינו·

אף כבר לשעבר קדמנו ויצאנו לקראת הוד רו"פ"ט וכ"ת"ור לחלות ולחנן על האי שופרא ויקרא דפ"ו נא"ה קהלתינו הקדושה יע"א תהמה נפשנו ותשוח עלינו בוכרנו מקדם שנות עולמים מיום הוסד קהלתינו קריה נאמנה עיר ואם בישראל כלילת יופי משוש כל הארץ נור ועטרה ' צפירת תפארה ' תמיד היינו מן

המשפיעים ולא מן הנשפעים ומעת חסרנו כל אלה מרוב צרות ויגונות ומדהבות כברות תכופות וסמוכות דעדו ועברו עלינו צרות רבות סבבונו אלה מפה ואלה מפה והכל לאחויי עניותא לישראל ואבוהון דכולהו דם עלילות השקר אשר כבר קול ענות חלושה נשמע למרחוק ואחינו כל בני ישראל יבכו את השרפה אשר שרף כנחש נושך · חץ שחוט לשון קשתם מושך ' להתגולל ולהתנפל עלילות שקרים וחסקופי מילין ' ה' יפיר עצתם ויקלקל מחשבתם הרעה ויצמיח ישע חשועתנו ואשר עד הנה עזרונו רחמיו שהמעלילה עצמה הודתה שהוסתה והודחה מקצת מבני עירנו ונכרו דברי אמת בעת ישבו כסאות למשפט שרי הקומיסיאן כמה עדות וראיות ברורות ונכונות ששקר ענו בנו ' ועכ"ז קצתם כפתן חרש האטימו אזנם והיה רצונם לשלוח בעולתה ידיהם בשאר תפוסים בענויים קשים ומרים מלבד קנסות לאלפים ורבבות · ולא כן נתן ה' בלב שאר שרי קומיסיאן והעיזו פניהם בפלוגתא רחוקה שלא להרע ליהודים על לא חמס בכפם ושאר הענין מחצה על מחצה בלי הכרע ונכתב ונחתם כל גביות העדות והענין אשר היה לפניהם ונשתלח להאדון שר ומושל הקנצלר יר"ה · וכבר עשינו מה שמוטל עלינו בתפלה וצום ובכי מספד מר ואם ירפו ידינו מלצאת ולבא עוד נהיה ח"ו כצועק וכו' וצריך לזה הוצאות הרב' ואין לאל ידינו לשאת המשא הכבד הזה כי כבר כלה וחם לריק כחנו וכל מחמדינו כלי קודש מעט מכרנו ונשכננו ככלי ריק הוצגנו ולא נשאר בלתי גויתנו ' ומבלעדי זאת שאל נא לימים ראשונים על צוארנו נרדפנו עד חוב"ה אצל פריצים עריצים שלופי חרב הנוגשים אצים לוחצים בחוקה לקחת נפשות זממו ואנחנו לא נדע מה נעשה מעת לעת ומפקידה לפקידה הצרות מתרבות בעוד ראשונה פקודה השני ממהרת לבא זו היא שיבה זו היא ביאה בדמי בדמים נגעו וחבל על דאבדן ה' ינקום נקמתם מן המתעוללים עלילות ברשע ועדיין קול אחינו צועקים מן המצר שבעה תפוסים הנחונים עוד במאסר · ע"כ נשאנו עינינו אל אחינו בני ישראל שיעשו עמנו צדקה וחסד בנדרים ונדבות איש איש כמחנת ידו כברכתו אשר ברך ה' אותו ואיש את אחיו יעורר והגדולים ישמיעו לקטנים קטן וגדול שם הגדול לפי וכו' · אך לא נסינו באלה ומסוה הבושה על פנינו לחבוע חלקנו בפינו פעמים ושלש ע"כ הלחץ השיאנו לעורר לבבם הטהור והננו מפילים תחנתנו לפני הוד רו"ם פ"מכ"ת אחרי אשר המה סמוכים ונראים ויודעים באונקי דידן באיכות וכמות וכאשר פ"ם כבר החלו להטיב עמנו בהדפסת פעמים מגלות קנות מאוננות ומקוננות להמתחילים אומרים מרוק (?) יגמרו נא בעדינו להטיב עמנו גם בפעם הזאת וגדול המעשה ימחול ר"ופ"ט על כבודם בטירחא זו בכתיבה חמה לקהלות קדושות קרובות ורחוקות גדולות

וקטנות שיסעייו אותנו סיע שיש בו ממש לפתוח לנו שערי רחמים ולשכת החשאים להיות בעת דוחקנו לעזר ולסעד סעדא רבא פרום מנה הראוי לולי זאת אבדנו חלילה פן ואולי יתנכרו ויחגברו צרינו לאמור ידינו רמה ועלינו יכפו הר כחומה ולא יהיה כחנו לעמוד נגדם מפני חשבון לא יוכל להמנות ומי יעצור כח וחיל להדמים ולהשקיט כל פה דובר נבלה ושקר זה ימאן וזה יאמין ולא יהיה ח"ו תקומה לנו אלו היתה שמועה שלהם גדולה כראי' שלנו ודאי לא יעלימו עיניהם הפקוחים מאתנו · נחשב כצג באיתון מושבם ומתחננים לפניכם בדמעות שליש יכמרו נא רחמיהם עלינו להדיע צערנו לרבים וכן שלטים אם לא למעננו למען עוללינו וטפינו ' ולמען בחי כנסיותיגו ולסיר המכשול טלב העקוב כאשר בצפייתנו צפינו עפ"י גביות העדות וראיות ברורות ודברי המעלילה עצמה אל נא אחינו תאחרו הקדימו עצמיכם למצוה רבה ויקרה כזו הצלת נפשות ופדיון שבויים ופרנסת עניים ואביונים באלו אמרו זריזין מקדימין קדמות אמור לפעלא טבא אומרים יישר חילו ואל יהיה להם לטורח ולמשא זאת נשיב אל לבנו כי לא לעולם יזנח ה' קרובה ישועתנו לבא וצדקתנו להגלות בגילה ברינה · ה' (יגמ) יגדור פרצותינו וישים שלום לגבולינו : יהיה הדבר הקוק על לוח לבנו בעט ברזל בצפורן שמיר בספרי זכרונותינו למען ידעו דור אחרון כי על ידי אחינו בית ישראל בגלילות ההם הצמיח ה' לנו ישועה ופורקן מובטחים אנחנו בחום וביושר לבבם וברוב צדקתם וענותנותם אשר במקום גדולתם שיחנו מקום לדבריגו אלה הנאמרים באמת וביושר בלי נפחל ועקש ואל שדי יחן לנו ולכם רחמים ויוסיף לכם שלום · · · · טובה אשריכם מה טוב חלקיכם שכרכם הרבה מאד רגלכם בל תמעד ותזכו · · · · והשוכן את דכא הוא יציל · · · · צרה · · · בזכות אשר בכסא חקוקה הכ"ד הנאנחים והנאנקים המיחלים ומצפים לישועת אלופים ראשים רוזנים מנהיגי · · · · מק"ק פוזנן יצ"ו היום יום ד' כ' מנחם תצ"ח לפ"ק

נאם יצחק בהרב מוהרר יהודה ליב מונק : לעטל מגלוגא פ"ה : ונאם הצעיר מרדכי בן מונח הקצין מוהר"ר יהודה ידל זצ"ל : ונאם משולם פייבש ב"ה יצחק . זצ"ל

ונאם נתן בה"רר דוד סגל זצ"ל : נאם יצחק בן מו" הגאון המפורסם יעקב זצ"ל ·

ונאם הקטן יעקב בלא"א מוה"רר (sic) זצלה"ה : נאם הקטן חיים בהמנוח מהר"רם זצ"ל ה"ר מפינטשוף ·

נאם אברהם במוהר"ר אלעזר זצ"ל : ונאם יוסף בן לא"א מוהר"ר יעקב משה מקאלישׁ :

נאם ישראל במוהר"ר גרשון זצ"ל : נאם שמואל במוהר"ר פייבש זצ"ל : מפקשר (?)

נמלצה במליצה ישרה בעד ק"ק הנ"ל מאלופי ראשי קציני פרנסי מגדולי הקהילה מפוארה עיר ואם בישראל ק"ק בעהלין יצ"ו : בעירוף כבוד הרבנים המופלגים חדיינים יצ"ו וברואשם כבוד הרב המופלא שבב"בד מוה"ר מרדכי נר"ו ראש ב"ד דק"ק הנ"ל והמדינה יצ"ו :

מכתבא דנא די רשים הניענו מעיר פתנן קהול (sic) קדושים ' ואנחנו טרם קראנה ' צרת נפשם ידענה ' קינה היא וקוננה ' הלא הוגד מראש לכם הלא תדעו הלא תשמעו ' העיר המעטירה תחת היותה משוש תהלות קהלות יעקב ' איך הוצת אש עליה ורעו דליותיה ' שתים הנה קראותיה ' תרתי משמע ' הנפשות היקרות הקדושות אשר טרפו באפם כי עז ביום ענות נפשם ' ועדיין מעוררים משפטם תהום רבא ונורא עלילה על בני אדם אסירי עני וברזל על עסקי שוא ותפל שקר ענו מלבם רישׁ כל מרעין אידו דם ' אשר כבר התברד ביטול הדעת הוואת ושקרותה בפני כל אומה ולשון ' והעניים האלה למען הציל נפשות אשר המה היום עדנה ' כספם בחוצות השליכו בהוצאות מרובות עד לאין מרוה לא לעמד ולא להתיצל בע"ה ' וכמעט רגע תהיה תחנה כהיום אשר עיניהם כי קרוב יום ישעם ברצון השם כמבואר בכתב הלז אמנם אם אין עזרתם בהם כי אפס כסף ' לא יוכלו מלט משא רוב ההוצאות ע"כ תפוג ולא תצא לאור משפטם ח"ו ' וע"כ היום מרי שיחם לאמר עלו אלינו מהרה והושיענו כי באו מים עד נפש ' ויהי כבא אלינו הספר מאנקת אביונים עתה קטנו ונחעורר ' והעמדנו לנו פצוה פה קולחינו להכריז בבהכ"נ לעורר לב המתנדבים בעם לעשוי על הצדקה ' ובעיניו הכינונו סך מסים את אשר הביאו ממטתם נדבה למצוה הרבה ' ויהו פדיון שבים ' ופרוא קרא בחיל לכון אמרה ' כל אחיהו אנשי בריתנו החושו מפלט מרוח סועה מסער ' קומו השרים לעזרת ח' בגבורים ואל נא תאחרו אולי ח' אותם והעליה דרכם ' נדרו ושלמו לה' אלקיכם הוביאו שם המורה לצדקה ' וגשם נדבות תניפו בבתי הכנסיות הקדושים ' והביאו כל הנדבה אל בית האוצר ' היקר אשר יקרתם מעליכם ושלחו ביד תשלחו במקום נאמן אם ליד קציני עיר ברעסלא ' או לידי הקהל דכאן במקום שמכירים אותם למען דעת למסור

המעות אל נכון ' ולא תהיה יד הכל ממשמשים בהם ולא יפול צרור כסף ארצה לבטלה ' דניחא לן דליתעביד מצוה בממונא ' ושהיה אסורה הדבר עד לא ירתק חבל הכסף ונפל עזור אחזו התבל ואין מקים ח"ו ـ ואף אתם אחינו ב"י תאזרו חלוצים כמונו השמיעוה ביהודה ועוד ' אל הערים הקרובות אליכם והרחוקות מכם שלחו וקונגו מאד ' לעזור בלא לב ולב בנפש ומאוד ' ובדיות אחינו ב"י עומדים בצרה ' לא עת האריך בתפלה ' ונשים קצתי לטלין ונאמר די ' וכן יאמר לצרותינו אל ' ציון במשפט תפדה : ביטיכם וביטינו תושע ישראל ויהודה ' הכ"ד האלופים ראשים רחנים קצינים ונגידים פ"ו קהלתנו יצ"ו בצרוף שני המאורות הגדולים הרבנים הדיינים נר"ו הבאים על החתום על הגלוי מדברים בצדקה רב להושיע

הקטן שמואל האלברשטאט פ"ה : נאם יהודה ליב מהלברשטאט ·
הקטן משה בן לא"א מהר"ר יהודה ליב קליף וצ"ל : נאם פייטל ברלין :
צבי הירש סג"ל מהאמבורג : נאם נתנאל פירשט :
הקטן מרדכי מהלברשטאט : נאם זלמן עמריך :
אברהם הלוי :
מאיר זושט (Soest?)
הקטן מרדכי מליסא ראש"בד דקהלתנו והמדינה יצו :
הצעיר נפתלי הירץ דיין וס"ץ פה ק"ק ברלין יע"א ·

נדפס פה ק"ק ברלין ראש חדש אלול תצ"ח לפ"ק בבית ובדפוס האלוף כהר"ר אהרן מליסא ·

Erklärung zweier der Mischnajot Ediot I, 5 und 6.

ה' ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין , הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין , שאם יראה ב"ד את דברי היחיד ויסמוך עליו , שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהי' גדול ממנו בחכמה ובמנין , הי' גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין אינו יכול לבטל וכו'

ו' אמר ר' יהודה אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה שאם יאמר האדם כך אני מקובל , יאמרו לו כדברי איש פלוני שמעת:

Diese für Geschichte und Verständniss der Mischna wichtigen Mischnajot bieten jede für sich und in ihrem Zusammenhange, in welchen sie durch das א"כ des R. Jehuda offenbar gebracht sind, Schwierigkeiten, welche durch die Commentatoren nur noch vermehrt scheinen.

Maimuni erklärt: Warum ist die Einzelmeinung neben der der Majorität erwähnt, da ja doch die letztere nur als Norm gilt? Damit, wenn ein Gerichtshof einst dieser Einzelmeinung folgen sollte, ein späterer nicht von derselben abgehen darf, es sei denn, dass er grösser als diese an Weisheit und Anzahl u. s. w. Darauf frägt R. Jehuda: Warum sind denn aber diejenigen Einzelmeinungen erwähnt, die in der Mischna bereits ausdrücklich widerlegt הנדחים[1]) und nach welchen sich also kein Gerichtshof mehr richten wird? und antwortet: Damit, wenn Jemand etwa von seinem Lehrer diese Einzelmeinung in dem Glauben empfangen, dass keine Majorität ihr gegenüberstehe, und dann findet, dass die Praxis damit nicht übereinstimmt, er aus der Mischna erfahre, dass seine Tradition die beseitigte und widerlegte Meinung eines Einzelnen sei.

Es sprechen also nach dieser Erklärung die beiden Mischnajot von zwei verschiedenen Arten der Einzelmeinung, die erstere von solchen, die ohne Widerlegung neben die der Mehrheit gestellt sind, die letztere hingegen von solchen, die bereits in der Mischna ihre Widerlegung erfahren. Abgesehen davon, dass in der Mischna keinerlei Andeutung für diese Distinction spricht und עיקר חסר מן הספר, ist ja jede Einzelmeinung neben einer Majorität eo ipso widerlegt, da ja einmal feststeht הלכה כדברי הרבים. Da ferner auch derjenige Gerichtshof, der gegen die frühere Praxis die Einzelmeinung zur Norm erheben will, bedeutender sein muss als derjenige, von dessen Beschlüssen er abgehen will, so bedarf es ja nicht der Erwähnung der Einzelmeinung, um ihn dazu zu befähigen, und endlich sieht man nicht ein, warum nach der Erklärung Maimuni's der Grund des R. Jehuda nicht auch für die erste Mischna genügt.

---

[1]) Durch diese Erklärung des הנדחים fällt der Einwand des R. Lippman Heller z. St. gegen Maim. weg.

Rabed nimmt die Worte aus der Tosifta zu Hülfe: תצטרך עליהם שעה ויסמכו עליהם und erklärt: Warum ist die Einzelmeinung neben der Ansicht der Majorität erwähnt, da ja die Norm der letzteren folgt? Damit ein Gerichtshof zur Zeit der Noth auf dieselbe sich stützen könne, was nicht der Fall gewesen wäre, wenn diese Meinung nicht einen Platz in der Mischna gefunden hätte, da ein Gerichtshof die Beschlüsse des andern selbst zur Zeit der Noth, wenn er nicht bedeutender ist als der andere nur dann umstossen kann, wenn er an ihre Stelle die gegen dieselben geltend gemachte oppositionelle Meinung zu setzen hat. R. Jehuda aber gibt einen andern Grund für die Erwähnung der Einzelmeinung an und sein א"כ bezieht sich auf das in Mischna 5 erwähnte הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין. Da ja die Norm nach der Majorität sich richtet, warum ist die Meinung des Einzelnen erwähnt? Damit wenn Jemand diese von seinem Lehrer empfangen, er aus der Mischna ersehe, dass sie nicht die massgebende ist.

Es würde also auch Rabed die Regel אין ב"ד יכול לבטל וכו' die Ausnahme erleiden, dass zur Zeit der Noth dies wohl geschehen kann, wenn die abweichende Meinung des betreffenden ב"ד bereits als abweichende Meinung in der Mischna mitgetheilt ist. Allein auch hiergegen muss geltend gemacht werden עיקר חסר מן הספר, da in der Mischna kein Anhaltspunkt dafür sich findet. Die Hauptschwierigkeit aber bietet nach der Erklärung Rabed's das א"כ des Rabbi Jehuda, da seine Aeusserung ja nicht auf den Grund der vorhergehenden Mischna sich bezieht, sondern vielmehr gegen denselben polemisirt, weshalb dieselbe auch mit zu Mischna 5 hätte gehören müssen und zwar in der Form: ר' יהודה אומר שאם יאמר אדם וכו' wie dies gewöhnlich bei divergirenden Meinungen der Fall ist.

R. Obadja di Bartenoro folgt Maim. und R. Jomtob Heller beschränkt sich auf die Kritik Beider.

Alle Schwierigkeiten sind jedoch gehoben, wenn man die Worte der Mischna 5: שאם יראה ב"ד את דברי היחיד יסמוך עליו noch zur Frage nimmt und folgendermassen erklärt: Warum ist die Meinung des Einzelnen neben der der Majorität erwähnt, da ja die Norm nach der Majorität sich richtet, ein Gerichtshof aber, der die Einzelmeinung in der Mischna vorfindet, auf

diese sich stützen könnte? Antwort: Das ist nicht zu befürchten, da ja ein Gerichtshof nur dann die Beschlüsse eines andern umstossen kann, wenn er an Weissheit und Anzahl ihm überlegen ist, was aber nicht vorkommen wird, denn אם הראשונים כבני מלאכים אנו וכו'[1]). Darauf frägt R. Jehuda: Wenn dem so ist, dann ist ja die Einzelmeinung ganz unnütz mitgetheilt למטלה? und antwortet: Wenn Jemand sie als Tradition sollte erhalten haben, wird man ihn bedeuten: Du hast die Meinung eines Einzelnen gehört!

Dr. B.

Nachwort des Herausgebers.

Die vorgedachten zwei Mischnajot sind in alter und neuer Zeit vielfach besprochen worden. Das eigentlich Schwierige liegt in den Worten אם כן Mischnas, und diese Schwierigkeit fand noch nicht ihre Lösung. Ein genaues Eingehen auf die Redaction der Mischna dürfte eine einfache Lösung bringen.

Die Redaction der Mischna wurde, wie bekannt, von R. Akiba begonnen, von R. Meïr fortgesetzt, von R. Jehuda Hanasi vollendet. Aber auch durch R. Jehuda Hanasi war sie noch nicht ganz abgeschlossen; seine älteren Schüler machten Zusätze zu dem Werke ihres Lehrers, die sie der Mischna einverleibten. (Vergl. Ausführliches Frankel Hodegetik zur Mischna J. 215 f.). — Eine solche Zusatzmischna ist Mischna 6 und sie bezieht sich wie Mischna 5 zu Mischna 4.

Mischna 4 wurde die Frage aufgeworfen ולמה נזכרו דברי שמאי והלל לבטלה? Und es wurde geantwortet: ללמד לדורות הבאים וכו'. Hieran knüpft nun Mischna 5 die fernere Frage: ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין? Mischna 4 hat Aufschluss

[1]) Daher die nachdrucksvolle Wiederholung in der Mischna: Uebertrifft er ihn an Weisheit und nicht an Zahl, an Zahl und nicht an Weisheit, kann er nicht aufheben, bis er ihm in Beiden überlegen ist, um die Unmöglichkeit des Falles klar zu machen. Vergl. תי"ט.

gegeben למה נזכרו דברי שמאי והלל; aber warum auch ausser שמאי והלל, warum sogar דברי היחיד בין המרובין? Und es wird geantwortet שאם יראה וכו'.

Mischna 6 schliesst als späterer Zusatz an Mischna 4 an: es werden die Worte des ר' יהודה wiedergegeben, der ebenfalls an die Mischna 4 anknüpfte und dieselbe Frage wie (die von ihm nicht gekannte) Mischna 5, nur in etwas veränderten Worten (אם כן . . . . לבטלה) aufwarf, wenn für שמאי והלל die Antwort ללמד gegeben wird, warum diesem gemäss דברי היחיד וכו'? Und er beantwortet sie שאם ימר דאדם כך אני מקובל וכו'.

Die Differenz zwischen der Beantwortung der Mischna 5 und Mischna 6 ergibt sich, folgen wir mit einiger Modification der Erklärung Rabed's, in folgender Weise. Nach Mischna 5 kann ein späterer Gerichtshof von dem früheren Gerichtshofe abweichen, wenn dieser schon zu seiner Zeit, und sei es auch nur von einem Einzelnen Widerspruch gefunden hat[1]). Die Meinung des Einzelnen wird also angeführt, um vielleicht einst einen Anhalt zu bieten. — Mischna 6 ergibt das gerade Gegentheil: die Meinung des Einzelnen wird angeführt, um Späteren, die etwa auf diese Meinung verfallen könnten, zu erkennen zu geben, sie sei schon in früherer Zeit aufgetaucht und sei verworfen worden.

Analekten.

1. Geschichtliches.

a. R. Eliakim in Speier.

Im 6. Band der Geschichte Seite 78 erwähnt Dr. Grätz neben den drei bekannten Lehrern Raschi's noch einen vierten Lehrer, den R. Eliakim in Speyer. Von den in der hierauf bezüglichen Anmerkung bezeichneten Citaten ist es aber nur die eine Stelle,

---

[1]) Den Rabed veranlasste zu seinem Zusatz בשעת הדחק, weil es gewöhnlich heisst כדאי הוא פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק, allein an den Stellen, wo dieses כדי הוא vorkommt (Vgl. Berachot 7a Glosse), spricht nur ein späterer einzelner Autor, nicht ein Gerichtshof בית דין.

nämlich Pardes 49a, in der R. Eliakim in Speyer genannt wird, jedoch ohne dort in irgend einer Beziehung mit Raschi zu stehen. Dass R. Eliakim nicht der Lehrer, wohl aber ein Studiengenosse Raschi's war, geht aus dem historischen Responsum des R. Salomo Loria No. 29 hervor; es ist dasselbe auch in dem oben angeführten Bande S. 395 abgedruckt und lautet dort die betreffende Stelle (Absatz 6) „וגם ר' אליקים הלוי קבל עם רשי מרבותיו וכן (?) פירש מד' סדרים (?)". Die Fragezeichen finden ihre Erledigung durch Asulai s. v. רבינו אליקים הלוי שם הגדולים, wo es heisst ופירש ארבעה סדרים מהתלמוד. Von diesen Talmud-Commentarien citirt der Verfasser des Or sarua den Commentar zu Menachoth mehrere Male im Abschnitte über תפילין und den zu Arachin im 2. Theile S. 106; der zu Joma ist im Codex München No. 216 von Bl. 120 an enthalten, trägt die Ueberschrift פירש מסכת יומא לר' אליקים זצ"ל und beginnt mit den Worten: שבעת ימים קודם י"ה כול' מביתו שאינו משמש מיטתו • פרהדרין מפרש בגמרא • ומתקינן לו כהן אחר תחתיו בלא פרישת שבעה.

Eine Erklärung zu Nasir 49 wird auf den Namen des R. Eliakim im angeblichen Raschi zu Nasir 43b citirt. Der liturgischen Anordnungen unseres R. Eliakim wird im Pardes 42a, 44c und 48a erwähnt; der im Pardes 20a und 20d genannte מורה צדק ר' אליקים und מורה ר' אליקים im Mainz, auch im Or sarua Theil I S. 106 und Theil II 173 und im Mordechai zu Moed Katan S. 300c erwähnt, dürfte wohl mit R. Eliakim ben Josef in Mainz — dem Lehrer und Schwiegervater des Rab'n (s. dessen Zofnat Paneach § 10) — identisch sein. Der Vater unseres R. Eliassim des Zeitgenossen Raschi's und Schwiegervaters des R. Isaac b. Ascher halevy in Speyer (vgl. Salomo Loria in dem erwähnten Responsum), war R. Meschullam halevy, wie Dr. Zunz in dessen „zur Geschichte und Litteratur" S. 31 angibt und zwar nach einer von H. J. Michael erhaltenen Notiz, wie mir der Verfasser auf meine Anfrage mitgetheilt hat. —

b. R. Samuel ben Meier.

Die in der Antwort des R. Tam an R. Elieser ben Nathan in Mainz (s. Rab'n S. 148b) vorkommenden Worte:

„ותרדנה עינינו דמעה דרבינו שמואל איננו פה כי בקאם ישנו עומד צור ישראל יזכרהו לחיים"

glaubt Dr. Wiener in der Hebr. Bibliographie des Dr. Steinschneider Band VI S. 117 so verstehen zu dürfen,* dass R. Samuel ben Meier zur Zeit in einer Criminal-Untersuchung sich befunden habe — בקאם soll das lateinische in casu oder das italienische in caso sein — demnach die Bitte, dass der Hort Israels des in einen Criminalfall Verwickelten zum Leben gedenken und ihn aus der Gefahr erretten möge, gerechtfertigt wäre. Dr. Wiener wünscht nun Näheres zu wissen über den Unfall, von welchem R. Samuel betroffen wurde und um dessen willen die Familie des R. Meier in banger Sorge lebte. —

Vergleichen wir aber die ganze Stelle im ראב"ן mit dem Sefer hajaschar des R. Tam S. 72b, so werden wir mit der Herstellung der richtigen Leseart zugleich das richtige Verständniss derselben erzielen und hierdurch auch die Unhaltbarkeit der Conjectur des Dr. Wiener erfahren. Nach gegenseitiger Vergleichung lautet die Stelle richtig:

גם כי אועק במר (im S. h. falsch ותשכח) ומרוב שיחי תש כחי
ואור עיני גם (im Sefer hajaschar falsch בחמר שוחי) רוחי
אל הלקח ארון (Rab'n falsch ואור פני גם הוא אתי) אין אתי
הקודש עטרת ראשי אחי הרב ר' יצחק שנתבקש לישיבה של
מעלה זה חדשיים (die beiden letzten Wörter fehlen bei
Rab'n) והניח ד' יתומים (im Rab'n בנים שבעה) וחיים (fehlt
im S. h.) לכל ישראל אף גם זאת (זאת fehlt bei Rab'n) לא
על דברי חרב דבינו אליעזר (im S. h. falsch נמנעו) נמנעתי
להשיב ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים (im S. h. מלפני השמים)
מרי שיחי (im Rab'n וגם היום) שלא נבוש ולא נכשל חיום
חדשים לבקרים רבה אנינותינו ואף לפי (im S. h. שיחינו)
אבותינו (die drei letzten Wörter fehlen im S. h.) מפי אבינו
ואנכי (im S. h. falsch מפי אבינו מורינו ז"ל) שיחיה יקרה אלי
כותב אני בדמע (im Rab'n falsch ואני קטנה) יעקב קטן אחים
כי בעוד אחינו (im Rab'n falsch כי בעוד דיעה und das Andere bis ותרדנה fehlt) חרב ר' יצחק בחיים היה דן עמנו
והיו הדברים שמחים כנתינתה מהר סינו ועתה ביאותינו (lies
ותרד עיני (עמנו מעם lies) כי אין איש עשינו רעם (בעונותיתו

*) Aehnlich klagt R. Tam im Sefer hajaschar S. 81 c ואור עיני אין גם הוא אתי.

(im Rab'n דמעה ורבינו (ותרדנה עינינו (im S. h. fälschlich ישנו (בקמו (im S. h. שמואל איננו פה כי בקאם (ורבינו עומד צור ישראל יחכרנו לחיים (im Rab'n fälschlich וצור ישראל יזכרהו לחיים).

Wir sehen nunmehr, dass der Schlusssatz יזכרנו לחיים — wie es auch im Rab'n heissen muss — nicht die leiseste Andeutung auf einen Unfall des Raschbam enthält, nichts anderes als eine Phrase ist, die in ähnlichen Wendungen in den Gutachten des R. Tam am Schlusse eines jeden Bescheides häufig wiederkehrt. Dass aber bei "כי בקאם ישנו עומד„ an einen Ortsnamen gedacht werden muss — gemäss der dort in der Hebr. Bibliographie im Namen des Dr. Zunz gegebenen Mittheilung ist nach ראבן ms. בקאם zu lesen und mit Caen zu übersetzen — geht aus einer anderen Stelle im Sefer hajaschar hervor (§ 595), wo von Jemandem, der sich in Auxerre befunden hat, mit den Worten berichtet wird כי באלצורה היה עומד. Ebenso erwähnt R. Tam bei einer anderen Gelegenheit die Abwesenheit des R. Samuel in ähnlicher Weise (Kerem Chemed VII S. 45 aus ms. תשובות הגאונים):

„כאשר נראה בעיני האחד, והאחד המיוחד איננו, רבנו שמואל, כי הלך לשוק טרוייש";

wahrscheinlich zu einer Rabbiner-Versammlung während der Messzeit in Troyes, wie es aus Mordechai Gittin § 455 S. 203a בכנופיא של שוק טרוייש vermuthet werden könnte. Solche Synoden zur Messzeit finden wir später auch in Polen, vgl. hierüber Dr. Perles in seiner Geschichte der Juden in Posen S. 365.

Dr. Berliner.

---

2. Zur Geschichte der jüdischen Aerzte.

(Fortsetzung.)

Jüdische Aerzte in Amsterdam.

Wir übergehen hier die bekannten jüdischen Aerzte Amsterdams, welche zum Theil einer früheren Zeit angehören und bereits mehr oder weniger ausführlich behandelt wurden, wie

Abraham Zacuto, Joseph Bunno, u. A., und wenden uns den weniger bekannten oder bis jetzt wohl völlig unbekannten zu:

Isaak Semach Aboab

dichtete ein lateinisches Gratulationsschreiben an Benedict de Castro, das der Monomachia des Besungenen vorgedruckt ist[1]);

Isaaks Bruder,

Daniel Semach Aboab,

verheirathete sich 1668 mit Rebecca Jacob Lopez und war Arzt an der „Temine Derech".

Abraham Gomez de Sosa (Sossa),

Vater des Isaak und Benito (Baruch) Gomez de Sosa[2]), war Leibarzt des Infanten Ferdinand, eines Sohnes Philipp III. von Spanien, welcher gegen 1632 zum Gouverneur der Niederlande ernannt wurde. Abraham Gomez de Sosa starb August 1667, seine Ruhestätte schmückt folgende Grabschrift:

ויגוע ויאסף אברהם בשיבה טובה
וקן ושבע ויאסף אל עמיו

Monumentum
Clarissimi Viri Abraham
Gomez de Sossa Fer
Dinandi Principis Hispaniarum
Pro Rege Belgii Gubernatoris
Medici qui ex hac meliorem
Vitam Immigravit XXI Rosho
Des Elul Quod Patris Sui
amantissimi
PIae
MeMorIae Ponem DUM
CU ra VIt DIC a VItq
FL ens LI bens qua
IshaC GoMez Sossa[3]).

---

[1]) Monatsschrift IX, 96.

[2]) Sephardim, 292.

[3]) Diese so wie die folgende Grabschrift wurden von Herrn D. H. de Castro in Amsterdam, = die er dem N. Isr. Wenkblad 2. Jahrg. No. 44, die zweite erst jüngst 22. März 1868 auf einem besonderen Blatte — mitgetheilt. Herr de Castro hat sich der ebenso schwierigen als verdienstvollen Arbeit unterzogen, die Grabschriften des Onderkerker Friedhofs bei Amsterdam zu entziffern und zu sammeln.

Drei Monate früher als Abraham Gomez de Sossa verschied

Jacob Morenu,

ein vielgesuchter Arzt Amsterdams. Die ihm gesetzte Grabschrift lautet:

Jahacob Morenu Doctor Medicus — Arb (or Humo c) ondita decus emico.

שור פה בסולם יעקב עולה
ללקוט בעץ חיים פרי ערנו
כי אחריו כל קראו מלא
משפט וצדק הם לבש הונו

Isacidis Jaceo Proles Generosa Medela M
Aetera quae tuleram cordibus arbor humO
HAlo decus radiosq licet sub mamore claudaR
Condita nam caelis emico clara eaquE
Obtulit arbor humo decus ipsaq condita in EdeN
Bis lex vitaque lux emico mente man U[1]).

S.

De clarissimo Varao
Temente de Deus o Dor
Jahacob Morenu que partio
Desta para melhor vida
Em 29 d. Sivan Ao 5427.

In Amsterdam wirkten ferner als Aerzte

Abraham Froys,

ein Schüler des vor 1693 verstorbenen Abraham Keynosa, mit dem Arzt

Araham Gutierrez,

Mitglied der Academie de los Floridos, und erster Art der Anstalt Maskil el Del, an der mit ihm zugleich als Aerzte wirkten

Aron Mendes Henriques,

---

[1]) Diese lat. Grabschrift ist wahrscheinlich ebenso wie die vorigen von dem „famoso Poeta latino" Isaac Gomez de Sossa verfasst.

Salomon de Rocamora,

Sohn des bekannten

Isaak de Rocamora,

und Moses Orobio de Castro,

Sohn des berühmten

Orobio de Castro.

Kayserling.

Recensionen und Anzeigen.

Stimmen vom Jordan und Euphrat von Dr. Michael Sachs. Erster Band, mit Beiträgen von Moritz Veit. Zweite Auflage. — Zweiter Band, herausgegeben von Prof. Dr. M. Lazarus. Berlin, Louis Gerschel, Verlagshandlung. 1868.

Das in dieser Monatsschrift (Jahrg. 1853 S. 113 ff.) bereits besprochene Buch liegt in zweiter Ausgabe vor. Der Wunsch des verewigten Verfassers am Schlusse seines Vorworts: „Möge dem Büchlein Gunst und Liebe entgegenkommen!“ — hat die wohlverdiente Erfüllung gefunden. Schon seit einigen Jahren war dasselbe gänzlich vergriffen, ungeachtet der sehr starken ersten Auflage, auf welche seine aussergewöhnliche Verbreitung schon schliessen lässt. Die vorliegende Ausgabe ist aber nicht lediglich eine Wiederholung der früheren. „Noch unendlich viel mehr“, heisst es in jenem Vorwort, „als hier geboten wird, darf, wenn neben dem herrschenden Golddurste, dem mit dem Fluche des Midas behafteten, ein Durst nach dem edlen Erze, das in jenen reichen Geistesschachten vergraben liegt, sich regen sollte, dem redlichen Sucher verheissen werden“. — Den Beweis für die Wahrheit dieser Verheissung hat der Verfasser selbst an seinem Theile thatsächlich geführt, indem er die in vorliegender Ausgabe den älteren Arbeiten angereihten Stücke verfasste, welche hier zum ersten Male dem Drucke übergeben

worden sind. Da nun die erste Ausgabe in dieser Monatsschrift eingehend besprochen worden ist, so werden wir uns mit dem Hinweis auf das Neue begnügen, welches die gegenwärtige uns gebracht hat. —

Wir finden zwar keinen Grund, weshalb der Verewigte Etwas von dem jetzt erst erscheinenden Theile hätte zurückhalten mögen, glauben aber doch, dass der geehrte Herausgeber auf irgend eine Weise die Stücke und Partien hätte kenntlich machen sollen, die er, und nicht der Verfasser, an die Oeffentlichkeit gebracht hat. Eine Vergleichung der ersten mit der vorliegenden Ausgabe zeigt, dass in letzterer als neu hinzugekommen sind:

1) Sprüche, Nr. 154—214 (Bd. I S. 241—255);
2) „Macht und Recht" (das. S. 256 f.);
3) Sagen aus dem Leben Abrahams (Bd. II S. 1—56);
4) Stücke verschiedenen Inhalts (das. S. 189—244);
5) Wiederum Sprüche (das. S. 245—247);
6) Anspielungen auf das Hohelied Salomo's (das. S. 249—292);
7) Anmerkungen und Quellenangaben zu den neuen Stücken des zweiten Bandes, eingereiht unter die des Verfassers in der ersten Ausgabe (Bd. II S. 293. 300—301).

Wir haben alle Ursache, diese hinzugekommenen Stücke mit Freuden zu begrüssen. Sie schliessen sich würdig den älteren an und bezeugen, gleich jenen, den feinen Takt, die reiche Begabung, die fromme und edle Sinnesart des leider zu früh heimgegangenen Verfassers. Vermöge einer gewissen Congenialität war es ihm vergönnt, die poetischen Momente in den agadischen Ueberlieferungen unserer Alten mit sicherem Blicke zu erkennen, geistvoll auszuführen und in wunderbar zutreffendem Ton und Ausdruck darzustellen, ohne dem nahe liegenden Fehler anheimzufallen, der freilich nur einem in wissenschaftlicher Zucht und Einsicht minder bewährten Bearbeiter widerfahren konnte, — den Fehler, Eigues unberechtigter Weise hineinzutragen und den Alten eine ihnen wirklich fremde Anschauung oder Empfindung anzudichten. Allerdings hat der

Verewigte, seiner Erklärung im Vorworte getreu, zumeist das kurz Angedeutete weiter ausgeführt und bisweilen dem in bestimmtem Zusammenhange auftretenden Gedanken eine allgemeine Fassung, die derselbe beanspruchen durfte, gegeben; allerdings hat er — was auch ganz in der Ordnung ist — aus der reichen Fülle der Stoffe mit Vorliebe solche ausgewählt, welche ihn am meisten ansprachen, in denen er seine eigene Anschauung und Erfahrung vertreten oder eine Frage der Gegenwart wie durch ein Schlaglicht erhellet sah; allein gerade er hat es gewusst und durch die Art seiner Bearbeitung erwiesen, dass die bleibende Gültigkeit alter Aussprüche und Ansichten vorzugsweise in der Macht ihrer unveränderlichen Wahrheit liegt, die durch getreue Darstellung am stärksten hervortritt. Auch hat der Verfasser keinen Anstand genommen, namentlich in den erzählenden Stücken auch solche zu geben, welche eben die Eigenthümlichkeit ihrer Zeit im Unterschiede von der Sitte und dem Gefühl der Gegenwart darzuthun geeignet sind.

Aus der grossen Menge des Schönen und Ansprechenden wollen wir besonders hinweisen auf die neuen Stücke: „Abraham im feurigen Ofen" (Bd. II S. 18 ff.); „Moseh und Eliah" (S. 190—192); „Noth auf allen Seiten" (S. 202); die Legenden „Choni" (S. 208—212), „Choni, der Schläfer" (S. 213—215), „Rabbi Meïr" (S. 219), „Mar Ukba" (S. 226 f.); dann „Die zehn Lieder" (S. 251—254) und unter den „Anspielungen auf das Hohelied" Nr. 3, 6, 7, 9, 10, 13, 16, 20, 21, 24, 26, 28, 30. —

Von diesen „Anspielungen", welche als neue Gattung in dieser Ausgabe auftreten, dürften einige Proben nicht unwillkommen sein:

Wie Oel ergossen dein Name.

Abraham, daheim verschlossen
In der Heimath stillen Fluren,
Er nur war vom Glanz umflossen,
Er nur sah der Wahrheit Spuren:
Wie in zierlichen Krystall
Oel, balsamisches, gegossen,
Das in einer Ecke stehet,
Ungekannt und ungenossen.

Von der duftigen Phiole
Nimm den Kork, der sie geschlossen,
Trag' sie durch die weiten Hallen,
Und der Duft strömt frei ergossen,
Labt dich selbst mit süssem Hauche,
Labet würzig die Genossen:
So zieht Abraham hinaus
In die Weiten unverdrossen,
Und was er in Geistestiefen
Barg daheim, so tief verschlossen
Ist im hellen Sonnenscheine
Auf zur Blüth' und Frucht geschossen,
Seiner Gottesliebe Saatkorn
Ist das Heil der Welt entsprossen,
Und den Balsam, den er einschloss,
Ist in würz'gem Hauch ergossen.

Schwarz bin ich[1]), doch lieblich, ihr Töchter Jerusalems.

Getrübt und dunkel in des Lebens Drang,
Im Dienst des Werkeltags die Woche lang;
Doch hold und schön, wenn in der Sabbathweihe
Der Arbeit Last abwirft die Sorgenfreie.
Getrübt und dunkel in des Jahres Dauer,
Wenn Schuld und Fehl die Seel' umhüllt mit Trauer;
Doch hold und lieblich, wenn des Ew'gen Huld
Am Sühnetage tilget Sünd und Schuld.
Getrübt und dunkel hier im Erdenleben,
Doch schön und lieblich dort im höhern Leben.

Du bist schön, meine Traute!

Schön und lieb du[2]) mir erscheinst
In der Pracht, die du vereinst.
Du bist voll Holdseligkeit,

---

[1]) Israel.
[2]) Israel.

Wenn dich Gottes Lehre weiht,
Wenn sein Wort stets mit dir schreitet,
Dein Gebot dich stets begleitet.
Schön und hold, wenn scheu du bangst,
Sündenfürchtig, voller Angst,
Wo Verbot dir zog die Schranke,
Dass dein Schritt nicht gleitend wanke.
Schön und hold, wenn fest und fertig
Du des Rufs der Pflicht gewärtig
Wendest deines Strebens Sinn
Auf das dir Gebotne hin,
Treu es wahrend, fromm es begend
Und mit Lust und Eifer pflegend.
Schön und hold in edlem Schaffen
Milder Liebe ohn' Erschlaffen.
Schön und hold, wenn auf der Flur
Das Gesetz dir zog die Schnur,
Wenn von dem, was Gott dir gab,
Gern du giebst das Deine ab,
Giebst mit willigem Erbarmen
Hier den Waisen, Wittwen, Armen,
Dort dem Priester deine Spenden
Dar du reichst mit milden Händen.
Hold und schön, wenn dein Gewand,
Hold und schön, wenn Haupt und Hand
Heil'ge Zeichen an sich trägt,
Deinen Gott in's Herz Dir prägt.
Schön und lieblich in der Treue,
Schön und lieblich in der Reue,
Wenn, wo du dich hast vergangen,
Hin zu Gott drängt dein Verlangen.
Schön und lieblich schon hienieden,
Schöner noch im Himmelsfrieden.

Die Stimme meines Freundes, der anklopft:
Thu' mir auf, meine Schwester, meine Traute!

Es klopft der Freund[3]). Lass ihn nicht draussen stehn!
Um Einlass bittet er. O hör' ihn flehn!
„O Schwester", ruft er, „öffne mir die Pforte".
O säume nicht und thu' nach seinem Worte!
Thu' auf dein Herz, thu' auf der Seele Thor,
Geh' ihm entgegen, freudig tritt hervor!
Ein Plätzchen nur begehrt er, noch so klein,
Auch in die kleinste Stätte zieht er ein.
Gönn' ihm nur Raum! Hast du ihm aufgethan,
Hast du begonnen erst, auf ihn zu lauschen,
Dann werden Pforten hoch und weit aufrauschen;
Es öffnen dann sich mächt'ge Flügelthüren,
Die dich zu ihm, in seine Nähe führen.

Lege mich wie einen Siegelring an dein Herz[4]).

O lass mich wie den Siegelring
An deinem Herzen hangen!
Lass mich den Segen, den du einst
Verheissen hast, empfangen!
Was du im Herzen hast gehegt,
Das lass zur That gelangen!

Als dort sie[5]) sprachen: Ich will thun
Und hören! — voll Verlangen,
Als solch' Gelöbnisse der Treu'
Sich ihrem Mund entrangen,
Da sie Gehorsam schon gelobt,
Eh' noch sein Spruch ergangen,
Sprach Gott zum Tod: „Horch auf das Wort,

---

[3]) Bild für Gott. Israel wird angeredet.
[4]) Worte Israels an Gott.
[5]) Das Volk Israel am Sinai.

Zu dem sie auf sich schwangen!
D'rum, ob ich dich zum Schergen auch
Bestellt, der allem Prangen
Und aller Macht ein Ziel sich darf
Zu setzen unterfangen, —
An diese Schaar soll deine Macht,
Dein Todgeschoss nicht langen!
Die Tafeln haben sie von mir
Als Freibrief jetzt empfangen[6]:
Freiheit vom Tode künden sie, —
Sie soll dein Netz nicht fangen;
Den lichten Blick in's lichte Reich
Liess ich sie jetzt erlangen.
Freiheit vom Erdenjoche sei
Das Recht, das sie errangen.
Dass, wie auch Feindesmacht sie drückt,
Sie fest an mir stets hangen,
Und sich im Glauben fühlen frei,
Wenn Ketten sie umschlangen.
Im schwersten Leid, im tiefsten Weh,
Das fest sie hält umfangen,
Sei ihnen noch die Seele licht, —
Weil sie's von mir empfangen".

Dies Wort — o möcht' erfüllt es sein[7]
An mir, wie es ergangen!
O bringe mich in deine Näh'!
Mich zieht's zu Dir mit Bangen.
O lass mich wie den Siegelring
An deinem Halse hangen!

Der Liebesdienst, den Herr Prof. Dr. M. Lazarus durch die Herausgabe, und dessen Bruder Herr Rabbiner Dr. L. Lazarus in Prenzlau durch die Quellenangabe zu den neuen

---

[6]) Anspielung auf das den Alten geläufige Wort: אל תקרי חרות אלא חירות (Perek Kinj. Thora, 2).

[7]) Wiederum Worte Israels.

Stücken dem Buche erwiesen haben, verdient Dank und Anerkennung. Daran soll Nichts gemindert werden durch einige Bemerkungen, welche sich hinsichtlich der Einrichtung dieser neuen Ausgabe wohl jedem näher Zusehenden aufdrängen werden. Die zahlreichen Besitzer der früheren Ausgabe und Verehrer des verklärten Verfassers hätten es gewiss lieber gesehen, wenn die vielen neuen Zuthaten in einem besonderen zweiten Bande erschienen wären; nicht Alle sind im Stande und nur Wenige werden sich entschliessen, die ganze jetzige Ausgabe wegen ihrer Vermehrung anzuschaffen. Die den Herausgeber bestimmende Ungleichheit solcher zweier Bände scheint uns im Vergleich zu jener Rücksicht, die auch der Pietät gegen den Verewigten entsprochen hätte, kein hinreichender Grund für die nun beliebte Verbindung des Alten und Neuen in beiden Bänden zu sein. Hat nun aber das äussere Gleichmass hierfür entschieden, so begreift man nicht, warum doch wiederum Zusammengehöriges getrennt und Verschiedenartiges vereinigt worden ist. Mit Beibehaltung der Rubriken, wie sie in der ersten Ausgabe allerdings ganz am Orte waren: „Sagen und Erzählungen", „Betrachtungen, Parabeln und Hymnen", „Gedanken und Sprüche" — werden hier die neuen Stücke, welche ja allen drei Gattungen angehören, im zweiten Bande an die älteren Stücke der einen Rubrik: „Betrachtungen, Parabeln und Hymnen" ohne Scheidung angereiht. Dessen ungeachtet werden neue „Sprüche" nicht zu denen des zweiten Bandes (S. 245 bis 247) hinzugefügt, sondern zu den älteren des ersten Bandes. — Wäre der erste Band auf die „Sagen und Erzählungen" beschränkt worden, indem die zum Gebiete der Sage gehörigen neuen Stücke des zweiten Bandes, wie „Haman's Erhöhung", „Choni" u. s. w., sowie die „Sagen aus dem Leben Abrahams" damit vereinigt wurden, so hätte der erste Band fast genau denselben Umfang wie jetzt gehabt und der zweite Band hätte gleichfalls nur Zusammengehöriges vereinigt. Die bei dem vorliegenden Verfahren vermuthlich beabsichtigte Symmetrie des Titelblatts und Vorworts in den zwei Bänden konnte nicht massgebend sein; denn auch jetzt musste der Herausgeber auf dem Titel des ersten Bandes gleichfalls genannt werden, zumal da, wie bemerkt, eine Menge neuer Sprüche darin mitgetheilt werden und die hier unterlassene Quellenangabe, begründet in

der Menge und Kürze der Stücke, ihn daran nicht hindern konnte. Der in der rabbinischen Literatur heimische Rabbiner Dr. L. Lazarus würde aber den Dank angehender Theologen für seine trefflichen Nachweisungen sicherlich noch erhöht haben, wenn er dieselben zu den genannten Sprüchen, soweit sie sich ihm bequem darboten, ebenfalls mitgetheilt hätte. Den Anspruch auf eine Vollständigkeit, die nur durch Errathen oder zeitraubendes Suchen mitunter zu erzielen war, durfte auch dann kein billig Denkender an ihn stellen.

Zum Schlusse können wir nicht umhin, über das schön geschriebene Vorwort des Herausgebers einige Bemerkungen auszusprechen. Ton und Inhalt bekunden zur Genüge, dass der Mann, der es geschrieben, ein liebendes Herz für den Verfasser sich bewahrt hat. Sollte es ihm entgangen sein, dass all' die glänzenden Verbrämungen die Flecken schlecht verhüllen, die er an dem Bilde des entrückten Freundes in jenem Vorworte aufzuweisen sich beeifert? Was bewog, was nöthigte ihn, das Wort so zweideutigen Lobes, das für den denkenden Leser dem härtesten Tadel gleich kommt, dem Werke anzuheften, welches an seiner Hand den Weg in die Oeffentlichkeit zum zweiten Male nehmen sollte? — Wofern aber ihn ein wissenschaftliches oder persönliches Interesse dazu drängte, der Welt darzulegen, wie er das geistige Wesen des Mannes aufgefasst oder wie sich seine eigenen Ansichten zu denen des Freundes verhielten, — nun, so konnte er, wie wir glauben, jeden Ort eher wählen, als den Eingang des Buches, das seiner liebenden Sorgfalt anvertraut war und das gegen den Namen seines Verfassers kein nachtheiliges Wort bringen durfte. Auch nicht fremden Tadel darf das Kind gegen den Vater im Munde führen. —

Wäre nur das, was hier dem Verewigten nachgesagt wird, gerechtfertigt — wir würden weiter darüber nicht sprechen. Aber wer an Sachs mehr gesehen und erlebt hat, als was im geselligen Verkehr zur Darstellung gelangt; wer nicht ab und zu, sondern unausgesetzt sein Denken und Wollen und Empfinden, sein Reden und sein Thun; wer seine Studien, seine Geistesarbeit, sein Ringen nach Klarheit, sein blitzartig zutreffendes Urtheil, seinen die innersten Tiefen des Herzens mit wohlthuender oder unbarmherziger Klarheit blosslegenden Scharfblick zu erkennen Gelegenheit gefunden, — der kann

jener Behauptung nicht zustimmen, dass das Wesen dieses seltenen Mannes in die zwei Bezeichnungen „geniale Persönlichkeit“ und „poetische Natur“ sich einbannen und einschränken lasse, wenn vollends daraus hergeleitet wird, er habe Alles „im Nebel“ gesehen, habe „für viele Dinge kein Verständniss“ gehabt, sei eigentlich nur aus Opposition ein Anhänger des überlieferten Judenthums gewesen. Wäre es nöthig, so könnten wir gegen die im Vorwort dargelegte Auffassung einen Gewährsmann anführen, den Herr Prof. Lazarus gelten lassen muss, nämlich — ihn selbst. Er selbst hat am 2. Februar 1862 vor mehr als 200 Berliner Gemeindegliedern, welche eine Familienfeier des Verewigten festlich beging, ein „Zeugniss“ abgelegt, welches, unserer Erinnerung zufolge, dem vorliegenden schnurstracks entgegenlief. Da wurde es Sachs zum Verdienste angerechnet, dass er der „Negation“, die jetzt so unbedingt „im Rechte“ sein soll, entgegengetreten und in seiner Person moderne Bildung und Wissenschaft mit den Gedanken und Formen der jüdischen Religion harmonisch und mustergültig zu vereinigen gewusst, gleich all' den hervorragenden Männern unserer Vergangenheit, die zu ihrer Zeit der eindringenden hellenischen und arabischen Cultur gegenüber die von Vielen aufgegebene Eigenthümlichkeit jüdischer Denkungsart und Sitte siegreich behauptet und für die Zukunft gerettet haben. — Voll Achtung vor dem Charakter des Herrn Prof. Lazarus bezweifeln wir nicht einen Augenblick, dass seine für uns unvereinbaren Aeusserungen jedesmal seine ehrliche, unverfälschte Ansicht dargethan. Es ist also eine entschiedene Wandlung in seinen religiösen Ansichten und Sympathien zu Stande gekommen. Hiernach aber wolle der geehrte Mann uns nicht verargen, wenn wir unser lebhaftes Bedauern darüber aussprechen, dass er, von der gegenwärtigen Strömung in der Berliner jüdischen Welt selbst ergriffen, die dieser gerade entsprechenden Gesichtspunkte bei seinem Urtheile über Bedeutung und Stellung eines Sachs im neuern Judenthum festgehalten. —

Die Verlagshandlung hat die schöne Ausstattung der ersten Auflage sich mit Recht zum Muster genommen und dadurch ihrerseits dem Buche eine freundliche Aufnahme vermittelt.

*

Monatschronik.

Berlin. Eine Deputation, deren Sprecher Herr Banquier Heymann war, suchte bei Ihrer Majestät der Königin um eine Audienz nach, um derselben für die dem Comité zur Unterstützung der nothleidenden Israeliten in Ostpreussen übersandte Gabe von 25 Friedrichsdor zu danken. Ihre Majestät nahm die Deputation in huldvollster Weise auf, und erwähnte im Laufe des Gesprächs die grossen Verdienste, welche der verstorbene Prediger Dr. Sachs sich um die Berliner Gemeinde erworben hat.

Dessau. Die Judengemeinden des Herzogthums Anhalt haben sich mit einer Petition an den norddeutschen Reichstag gewandt, in welcher sie folgende Beschwerden gegen ihre Regierung führen und um Abhülfe durch das Bundespräsidium bitten: „Die am 18. Juli 1859 publicirte, für ganz Anhalt jetzt gültige Landschaftsordnung hat uns, den Israeliten Anhalts, entgegen früheren Gesetzen vom Jahre 1810 und trotz der Verfassungen aus den Jahren 1848 und 1850, welche uns gleiche bürgerliche und politische Rechte mit unseren christlichen Mitbürgern einräumen, der politischen Wahlfähigkeit beraubt. Die „Revidirte Landes- und Process-Ordnung" vom Jahre 1850, für das vormalige Herzogthum Anhalt-Bernburg im Jahre 1864 in Kraft getreten, nimmt uns die Heiligkeit unserer Sabbate und Festtage, indem sie uns verpflichtet, auch an diesen Tagen in allen bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten, selbst in Bagatell-Processen vor Gericht zu erscheinen. Das Gesetz vom 6. Februar 1855 hat für uns eine Eidesnorm und Eides-Solennitäten geschaffen, die unser Gewissen drücken, unsere Rechtschaffenheit bezweifeln und unsere Geistlichen herabsetzen. Unsere gewählten und Regierungswegen bestätigten Gemeinde-Vorsteher werden nicht, wie in Preussen und anderen deutschen Staaten, als öffentliche Beamten angesehen und geniessen bei Beleidigung keinen officiellen Staatsschutz. Man

bestreitet unseren Ehefrauen die Dotal-Privilegien, welche den Christinnen zustehen, jüdischen Zeugen die Glaubenswürdigkeit bei Processen zwischen Juden und Christen, die passive Testamentsfähigkeit unserer Gemeinden, die Berechtigung eines Juden, seine Forderung einem Christen zu cediren, u. dgl. m."

Paris. Bekanntlich ist eine Reorganisation der hiesigen Sternwarte vorgenommen, und ein Aufsichtsrath von acht Mitgliedern erwählt worden, welchen der berühmte Director derselben Leverrier untergeordnet wird, weil gegen seine Verwaltung viele begründete Klagen laut wurden. In diesen Aufsichtsrath wurde auch Herr Moritz Löwy, ein ausgezeichneter Astronom, österreichischer Israelit, gewählt, welcher wegen seines Glaubensbekenntnisses den Zutritt zur Wiener Sternwarte nicht erlangen konnte und deshalb vor Jahren nach Paris ging.

Paris. Im Quartier Latin herrschte dieser Tage eine gewisse Aufregung. Für die Vorlesungen des Professors See (eines Israeliten), welcher in der neulichen Senatsdebatte über die Unterrichtsfreiheit angegriffen worden war, hatte die Polizei Vorsichtsmassregeln ergriffen. Der Decan der Facultät, Professor Wurtz, trat energisch gegen diese Einmischung der Polizei auf, welche sich darauf zurückzog.

Pest. Die „Neue freie Presse" enthält folgendes Telegramm: Die Unghvarer Comitats-Congregation beschloss eine Repräsentation an das Ministerium gegen die seit der Dotirung der Gleichberechtigung aus Polen eingewanderten Juden zu richten. Gleichzeitig beschloss die Congregation, die seither aus Polen eingewanderten Juden aus dem Comitate zu schaffen. (Hoffentlich wird der unreifen Congregation der Versuch, es dem rumänischen Pöbel gleichzuthun, rechtzeitig verleidet. Anm. der Red. d. N. fr. Pr.)

Rumänien. Senator Juiski beantragte die Vorlegung aller Dokumente, die sich auf die Judenverfolgung bezogen. Bratiano sprach so heftig dagegen, dass er zweimal vom Präsidenten zur Ordnung gerufen wurde. Der Senat nahm mit 29 gegen 4 Stimmen Juiski's Antrag an.

Rumänien. Die Consuln Frankreichs und Englands thun im Auftrage ihrer Regierungen Schritte, die Forderungen Oesterreichs in der Judenangelegenheit nachdrücklich zu unterstützen.

Stuttgart. Wie der „Stuttg. Anz." vernimmt, ist die Reform des israelitischen Kirchenwesens von dem Minister des Kirchen- und Schulwesens in Angriff genommen worden. Der Referent der israelitischen Kirchenbehörde, Regierungs-Rath Jordan, hat einen Entwurf ausgearbeitet, welcher zunächst einer Berathung unterworfen werden soll. Das Ergebniss derselben soll einer Commission von Laien und Geistlichen zur Begutachtung vorgelegt werden. Auf diese Weise soll ein Entwurf, der an die Stelle des betreffenden Theils des Israelitengesetzes vom Jahre 1828 zu treten hätte, für die Stände vorbereitet werden. Es handelt sich hauptsächlich darum, das israelitische Kirchenwesen auf einer freieren Grundlage zu gestalten und die mannigfachen büreaukratischen Schranken zu beseitigen, welche das gedachte Gesetz entsprechend den damaligen Anschauungen enthält.

Türkei. Dem vom Sultan jüngst eingesetzten Staatsrathe gehören auch drei jüdische Mitglieder an. Die Rede, mit welcher der Sultan den Staatsrath eröffnete, schloss mit folgenden Sätzen: Was die religiösen Ueberzeugungen betrifft, so muss jeder seine freie Meinung haben. Dieser Punkt kann nicht in Frage gestellt werden. Die verschiedenen Culte müssen alle Gefühle der Verachtung und der Feindseligkeit gegen einander aufgeben.

Druckfehler.

S. 84, Z. 9 lies fordere statt fordert; Z. 83, Z. 11 lies abreden statt abrunden; S. 84, Z. 27 Maurer statt Mauren; S. 86, Z. 2 v. u. lies somit statt soweit.

Voltaire und die Juden.

Von Dr. Graetz.

(Schluss.)

Voltaire beginnt den Artikel „Juden" im Dictionnaire philosophique mit einer allgemeinen Charakteristik derselben. „Die jüdische Nation ist die allersonderbarste, die es je in der Welt gegeben hat. Obwohl sie die verächtlichste in den Augen der Politik ist, so ist sie doch in vieler Beziehung in den Augen der Philosophie bedeutsam. Die Gueber (Feueranbeter), die Banjan und die Juden sind die einzigen Völker, die zerstreut leben, obwohl ohne Verbindung mit anderen Nationen sich inmitten anderer Völker fortpflanzen und sich von der übrigen Welt fern halten. Die Gueber, ehemals beträchtlich, sind in einem Theile des Orient verbreitet, die Banjan existiren nur in Indien und Persien; aber die Juden sind auf der ganzen Erdoberfläche verbreitet, und wenn sie sich sammeln sollten, würden sie eine viel zahlreichere Nation bilden, als je in dem kurzen Zeitraume, während sie die Herren von Palästina waren. Fast alle Völker, welche die Geschichte dieses Volkes geschrieben haben, erheben diesen Ursprung durch Wunder. Alles ist Wunder und Orakelsprüche an ihm, und wir dürfen nicht daran zweifeln. Indessen haben die Juden nur einen kleinen Erdwinkel auf einige Jahre besessen. Heute haben sie nicht einmal ein Dorf zu ihrem Eigenthume. Sie müssen demnach glauben, und sie glauben es auch, dass die Prophezeiungen für sie sich einst erfüllen und sie die Herrschaft über die Erde haben werden."

„Sie sind das letzte der Völker unter Muselmännern und Christen, und sie glauben das erste zu sein. Dieser Stolz in ihrer Erniedrigung wird durch einen allerdings unwiderlegbaren Grund gerechtfertigt, dass sie in der That die Väter der Christen und Muselmänner sind. Die christliche und muselmännische Religionen erkennen die jüdische als ihre Mutter an, und durch einen sonderbaren Widerspruch empfinden sie für diese Mutter zugleich Hochachtung und Entsetzen.“ — Darauf geht Voltaire die ganze Geschichte der Israeliten durch und amüsirt sich, gemeine Spässe hineinzubringen. Er war in seinem Rechte, diese von der christlichen Theologie noch mehr mit Wundern ausgestattete Geschichte der vorchristlichen Zeit ihrer Wunder zu entkleiden; aber dann hätte er die Kernigkeit und die Energie des jüdischen Volkes, welches sich trotz seiner Winzigkeit in einer Welt voll Feinden behauptet hat, um so mehr bewundern müssen. Allein ihm lag Alles daran, dessen Verächtlichkeit, Winzigkeit und Verdorbenheit hervorzukehren. Vom Aufenthalte der Judäer in Babylonien sagte er: „Es scheint, dass die Juden wenig von den Magiern gelernt haben: sie ergaben sich dem Geschäfte der Mäkler, Wechsler und Trödler, dadurch machten sie sich nothwendig, wie sie es noch jetzt machen, und bereicherten sich.“ — Von Herodes' Tempelbau, der bekanntlich von Seiten der national gesinnten Juden auf Antipathie stiess, sagte er: „Herodes konnte diesen Tempel nicht vollenden, weil ihm Geld und Handwerker fehlten, ein Beweis, dass Herodes doch nicht so reich war, und dass die Juden, welche ihr Heiligthum sehr liebten, ihr baares Geld noch mehr liebten.“ — Fühllos und brutal erzählte er den Ausgang des Heldenkampfes der Juden gegen die Römer unter Vespasian und Titus und zeigte eine eigene Schadenfreude daran, dass „Juden bei diesem Kriege um den Preis des unreinen Thieres verkauft wurden, das sie nicht essen dürfen“.

Je mehr die Geschichte der Juden sich der neueren Zeit nähert, desto mehr verunglimpfte er sie. Wodurch haben sich die Juden im Exile innerhalb der römischen Sittenfäulniss, der Völkerwanderung der barbarischen

Germanen, in dem Grausen des Mittelalters erhalten? Es war nicht von Voltaire's oberflächlich raisonnirender Geschichtsbetrachtung zu erwarten, dass er die richtige Antwort auf diese Frage geben sollte; aber dass er sie so hämisch gab, das flüsterte ihm die Rache ein: „Die zähe Meinung dieses Volkes, dass Unfruchtbarkeit eine Schmach sei, hat es conservirt. Die Juden haben stets als zwei grosse Pflichten angesehen, Kinder und Geld zu haben. Es folgt aus diesem engrahmigen Gemälde, dass die Hebräer stets waren: entweder Vagabunden, oder Räuber, oder Sklaven, oder Aufständische. Sie sind noch heute Vagabunden auf Erden und allen Menschen zum Abscheu und behaupten doch, dass Himmel und Erde und alle Menschen für sie allein geschaffen seien." Künste und Wissenschaften, auch Poesie, sprach er ihnen in seiner kecken Manier vollends ab. Eine Philosophie hätten sie nie gehabt, sie, welche im buchstäblichen Sinne des Wortes die Lehrer der verdummten europäischen Völker im Mittelalter waren. Nicht einmal den Gedanken der Einheit Gottes mochte ihnen Voltaire unbestritten lassen. Er beschloss diesen erzjudenfeindlichen Artikel mit den Worten: „Mit einem Worte Sie finden in den Juden nur ein unwissendes und barbarisches Volk, welches seit langer Zeit den schmutzigsten Geiz zum verabscheuungswürdigsten Aberglauben und zum unüberwindlichsten Hasse hinzufügt gegen alle Völker, die sie dulden und sie bereichern. Man soll sie aber doch nicht verbrennen."

Voltaire übte eine solche Tyrannei über die Geister des achtzehnten Jahrhunderts, dass es als ein Wagestück galt, ihm Opposition zu machen und seine oberflächlich absprechenden Behauptungen zu widerlegen. Alles, was den Menschen heilig war, besudelte er mit seinen unfläthigen Witzen, bezeichnete es als Aberglaube, Pfaffenbetrug, Finsterniss, und Niemand wagte diesen Heiligenschänder zu entlarven. Ein Jude unternahm es zu Allererst, ihm seine ungerechten, wegwerfenden Urtheile vorzuhalten, aber nur durch eigenthümliche Umstände, die noch wenig bekannt sind und daher beleuchtet zu werden verdienen. Isaak de Pinto war es, der diesen Kampf

mit dem literarischen Riesen wagte. Dieser von Marranen abstammende portugiesische Jude (st. 1787) lebte eine Zeit lang in Bordeaux, begab sich dann mit seinem Vermögen nach Amsterdam, leistete der portugiesischen Gemeinde dieser Stadt und dem Staate Holland wesentliche Dienste und liess sich dann dauernd im Haag nieder. Er war nämlich eben so opferbereitwillig wie vermögend. In einer Zeit der Geldverlegenheit lieh er dem Staate ansehnliche Summen „und ein hoher Beamter gab ihm die Anerkennung, dass er den Staat gerettet hat (1748[1])". Von bedeutenden Geistesanlagen war de Pinto keineswegs, aber er verstand über gewisse Themata leicht zu schreiben. Er verfasste einige Broschüren über nationalökonomische und politische Fragen, auch gegen den herrschenden Materialismus der Zeitphilosophie und über das Kartenspiel. Gediegene wissenschaftliche Kenntnisse scheint de Pinto wenig gehabt zu haben; wenigstens verrathen seine Schriften sie nicht[2]). Mit seinem Zeit- und Religionsgenossen Moses Mendelssohn hält er keinen Vergleich aus. Ohne seine Apologie für die Juden gegen Voltaire wäre sein Name wohl in der Zeitenströmung untergegangen. Diese Apologie rang sich aber nicht aus seinem Herzen los, nicht aus dem bedrückenden Schmerzgefühl über die empörende Verunglimpfung seiner Stammgenossen und des Judenthums von Voltaire's Seite, sondern sie verdankte ihre Entstehung seiner warmen Anhänglichkeit an ein eigenes Coteriewesen.

---

[1]) Schreiben Pinto's an Rodriguez Pereira (wovon weiter unten): *Les services signalés que j'ai eu le bonheur de rendre à la nation portugaise établie à Amsterdam, et dont j'espère qu'elle jouira long-temps; m'engagent à donner à mes frères des preuves de bonne volonté.* — S. Koenen, Geschiedenis der Joden in Nederland p. 212 ff. Seine Biographie ist dargestellt in: Jaarbooken voor Israeliten 1837, p. 157 ff.

[2]) Bei Pinto's Schriften, die in den Bibliographien angeführt werden, ist eine vermisst, welche Koenen citirt, in portugiesischer Sprache: *Reflexoẽs politicas tocante a Constituçaõ da Naçaõ Judayca*, Amst. 1748 (das. p. 8). Es ist wohl das erste Produkt von Pinto's schriftstellerischer Thätigkeit.

Die Gemeinde Bordeaux war, wie schon angedeutet, aus flüchtigen Marranen zusammengewachsen, welche grösstentheils aus Portugal dahin entkommen waren, nachdem die Inquisition auch in diesem Lande ihre fluchwürdige Thätigkeit entfaltet hatte. Sie erhielten unter dem Namen Portugiesen oder Neuchristen *(Nouveaux Chrétiens)* die Erlaubniss, sich in Bordeaux und Bayonne aufzuhalten und jedes Geschäft zu betreiben. Da sie meistens grosse Kapitalien dahin gebracht hatten, so hatten sie den Wohlstand der Stadt gehoben und waren bei Beamten und Bürgern beliebt. In den zwei Jahrhunderten von der Zeit, als Heinrich II. ihnen das erste Toleranzpatent gab (1550), bis zur zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts waren die portugiesischen Juden von Bordeaux auf hundert Familien gewachsen und genossen wegen ihres Wohlstandes, ihres anständigen Wesens und ihrer Wohlthätigkeit allgemeine Achtung. Ihre Vorsteher (*Syndics*) übten Polizeigewalt über die Gemeindeglieder und hatten überhaupt eine sehr bedeutende Machtbefugniss. Im Anfang des achtzehnten Jahrhundert, in der Regierungszeit Ludwigs XV., hatten sich auch einige jüdische Familien aus Avignon und Elsass in Bordeaux niedergelassen, von denen einige durch Tuch- und Seidenfabrikation, andere durch Bankinstitute, andere wieder durch Weinhandel für auswärtige Juden (*vin Casser*) der Stadt nützlich geworden waren. Da erwachte der den portugiesischen Juden eigene Racenstolz; es kränkte sie, dass auch andere Juden gleiche Rechte mit ihnen geniessen sollten. Ihre eingebildete Ueberlegenheit über die Juden der deutschen Zunge fühlte sich dadurch verletzt, und diese Stimmung unterdrückte in ihnen das Gefühl der Brüderlichkeit. Sie ruhten nicht eher, bis die etwa sechszehn Familien avignonesischen, deutschen und tudeskischen Ursprungs aus Bordeaux ausgewiesen wurden (1734). Es war eine um so herzlosere Härte, als die Ausgewiesenen in anderen Theilen Frankreichs noch weniger auf ein Unterkommen rechnen konnten. Indessen hatten zwei derselben Namens Dalpüget so viel Gewicht bei den Behörden und waren bei der christlichen Bevölkerung so

beliebt, dass sie und ihre Angehörigen wieder in Bordeaux zugelassen wurden. Endlich im Jahre 1759 erhielten sechs Familien der Avignoneser Ausgewiesenen die Erlaubniss, für sich und ihre Nachkommen dauernd und ungehindert in dieser Stadt wohnen zu dürfen — für die Summe von 60,000 Francs, in sechs Jahren abzahlbar. Dadurch steigerte sich die Antipathie zwischen den portugiesischen und anderweitigen Juden nur noch mehr[8]). Die Ersteren machten die grössten Anstrengungen, neue Zuzügler, namentlich deutscher Juden, nicht ansiedeln zu lassen. — Dennoch hatten sich wieder ungefähr 152 jüdische Seelen in Bordeaux eingefunden, welche Anfangs als Durchreisende sich daselbst aufhielten und das Niederlassungsrecht dauernd zu erwirken suchten. Um dieses zu hintertreiben, vereinbarten die Portugiesen ein Gemeindestatut (1760), welches ganz besonders gegen die fremden Juden zugespitzt war. Ein Artikel bestimmte, dass, da die armen, zureisenden Juden, Vagabunden, ihnen zur Last fielen, sollten sie das Recht haben, dieselben durch den ersten Vorsteher (Syndic) ohne Weiteres innerhalb drei Tagen auszuweisen. Auch die bereits länger Angekommenen, „eine beträchtliche Zahl Leute ohne Vermögen, deren Betragen ungeregelt ist, die sich als Glieder der Nation (Gemeinde) nennen", sollten durch Stimmenmehrheit der Gemeindeglieder ausgewiesen werden können. Es handelte sich dann darum, dieses herzlose Statut, welches die fremden Juden der Willkür des portugiesischen Syndicats preisgab, von dem Könige Ludwig XV. genehmigen zu

[8]) Auf diese Antipathie ist wohl auch das Factum zurückzuführen, dass, als Jonathan Eibeschütz sich in Folge der Ausweisung der Juden aus Prag und Böhmen unter Maria Theresia (1745) an die reiche Gemeinde von Bordeaux um Unterstützung der Elenden wendete, diese ihn nicht einmal einer Antwort würdigten (vergl. Eibeschütz' Schreiben an die Gemeinde von Bordeaux. Monatsschrift Jahrg. 1867. S. 429). Die Portugiesen von Bordeaux mochte von den Deutschen oder böhmischen Juden, ihrem Unglück und von dem polnischen Rabbiner Eibeschütz gar nichts wissen.

lassen. Die Portugiesen sandten zu diesen Zwecke einen ihrer Vorsteher (Jakob) Rodriguez Pereira, nach Paris, um die Genehmigung des Statuts zu erwirken. Dieser Mann, welcher ein Wohlthäter von Unglücklichen war, entwickelte sehr viel Eifer, um viele seiner Glaubensgenossen in's Unglück zu stossen. Pereira hatte nämlich zu allererst, noch vor dem berühmten Abbé de l'Epée, Mittel gefunden, um Taubstummen eine Art Sprache oder Mittheilungswinke zu geben. Er hatte zu diesem Zwecke (1749—50) eine Denkschrift ausgearbeitet, welche von den französischen Philanthropen günstig aufgenommen worden. In Folge dessen wurde er später zum Mitgliede der Londoner königlichen (wissenschaftlichen) Gesellschaft (royal society) ernannt. Die dadurch erlangte Achtung benutzte Rodriguez Pereira, um die 152 heimathslosen Juden, darunter Schwache, Weiber und Kinder, aus Bordeaux vertreiben zu lassen. Er bewirkte, als Agent der portugiesisch-jüdischen Nation von Bordeaux, die Bestätigung des Königs für das entworfene Statut; so kann Racenantipathie auch edle Menschen verblenden. Indessen wenn auch der König jenes harte Statut zum Gesetze erhoben hatte, so kam es doch auf die Exekutionsbehörde an, es in Wirksamkeit zu setzen. Bei dem zerfahrenen Regimente unter Ludwig XV., in der Maitressen- und Günstlingswirthschaft, hatte der Gouverneur einer Provinz allein die Macht, ein Gesetz auszuführen oder es illusorisch zu machen. Der Gouverneur von Guienne war damals der Marschall von Richelieu, der Sieger von Mahôn; dieser musste für die Austreibung gewonnen werden. Isaak de Pinto muss mit ihm in freundschaftlicher Beziehung gestanden haben; daher baten ihn die Portugiesen von Bordeaux, seine frühern Landsleute, besonders Rodriguez Pereira, sich bei demselben für diese edle That zu verwenden. Pinto richtete darauf ein Bittgesuch an den Marschall, und erhielt von ihm eine schmeichelhafte Antwort, die dadurch noch gekrönt wurde, dass Richelieu befahl (Sept. 1761) dass sämmtliche Juden, die sich widerrechtlich in Bordeau aufhielten, die angegebenen 152, innerhalb 14 Tagen die Stadt verlassen sollten. Der Vorstand der portugiesischen Juden

wurde mit dem Vollzuge der Austreibung betraut[4]); gewiss, man kann nicht gefälliger sein, als es der Marschall war.

Diese Ausweisung hat ohne Zweifel böses Blut gemacht. Es war in der That etwas Unerhörtes, dass Juden durch ihre eigenen, reichen, sich vornehm gebehrdenden Glaubensgenossen in's Elend gestossen wurden. Philanthropische Christen scheinen ihre Glossen darüber gemacht zu haben. Den Portugiesen und besonders de Pinto, der als energischer Beförderer dieser hässlichen Geschichte anzusehen ist, lag es daher am Herzen, eine Art Rechtfertigung zu geben, den Vorzug der portugiesischen Juden vor den Deutschen (unter denen man die nicht portugiesisch Redenden verstand) hervorzuheben und die Verwahrlosung dieser in's Licht zu setzen. Pinto unternahm diese Aufgabe und knüpfte sie an Voltaire's Verunglimpfung gegen Juden und Judenthum an. Er wollte nachweisen, dass die Vorwürfe, welche Voltaire den Juden überhaupt machte, wegen ihres Schachers,

---

[4]) Das bisher Erzählte ist entnommen der Schrift: *Detchéverry, histoire des Israélites de Bordeaux* p. 74ff. Das. p. 85 heisst es: *Le Maréchal de Richelieu ... rendit une ordonnance, portant qu' ... il étoit défendu à tous les Juifs tudesques ou allemands et d'autres de s'y établir et que en consequence il ordonnoit à ces Juifs* (152 *environ*) *de sortir, dans* 15 *jours pour délai, de la ville de Bordeaux, chargeant les syndics de la nation portugaise de l'exécution de la présente ordonnance.* Dazu dient als Ergänzung der Bericht des portugiesischen Juden Guasco aus London an den Canonicus Sweetmind von Winchester über die Veranlassung von de Pinto's Apologie,| in *Lettres de quelques Juifs portugais,* Anf.: *Il survint ... un différent entre les Juifs portugais établis a Bordeaux, et quelques Juifs d'autres nations. Ceux-ci pretendaient faire corps avec les Portugais, et partager avec eux les priviléges dont ils jouissent dans cette ville depuis plus de deux siècles. Dans ces circonstances les Portugais recoururent à l'auteur (Isaac Pinto) et le prièrent de joindre ses sollicitations à celles de leur agent à Paris (M. R. Pereire); il le fit avec zèle; il écrivit à M. le maréchal duc de R[ichelieu], et il en reçut une réponse flatteuse pour lui, que satisfaisante pour la nation portugaise.* Vergl. auch weiter Pinto's Entschuldigung.

Wuchers, Geizes und ihrer Unwissenheit, allenfalls auf die deutschen und polnischen Juden passten; aber sie auch gegen die portugiesischen Juden zu schleudern sei höchst ungerecht. Zu diesem Zwecke schrieb er (1762): „Kritische Betrachtungen über das erste Kapitel des 7t. Bandes der Werke des Herrn de Voltaire“ d. h. gegen dessen Ausfälle im Artikel „Juden“ im Dictionnaire philosophique (wie oben angegeben). Diese Broschüre wurde mit Rodriguez Pereira und den Portugiesen überhaupt verabredet; sie wurde auf dessen (oder deren) Kosten im Haag gedruckt[5]).

In einem Briefe des Verfassers an Pereira, welcher der Broschüre als Vorwort vorgedruckt wurde, sprach er sich über die Veranlassung dieser Apologie aus und versuchte die durch ihn vermittelte Härte gegen die aus Bordeaux Ausgewiesenen in einem milderen Lichte erblicken zu lassen. Es ist ihm aber nicht gelungen, den Leser von seinen guten Absichten zu überzeugen. „Ich bedaure, dass Sie mich,“ schrieb er an Pereira, „bei zwei Gelegenheiten gebraucht haben, wo, so zu sagen, die Interessen unserer Portugiesen sich mit den Juden anderer Nationen zu kreuzen schienen. Mein Herz leidet dabei, und ich sehe, dass das Ihrige nicht minder davon berührt ist, obwohl die Vernunft und die gesunde Politik Ihre Schritte gut heissen. Caligula wünschte, dass das ganze römische Volk nur einen einzigen Kopf hätte, um das barbarische Vergnügen geniessen zu können, es mit einem Schlage

---

[5]) *Bibliothèque des sciences et des beaux arts* T. XVIII. S. 509 *Un Juif de la nation portugaise* (M. Pinto) *vient de publier ici* (*à la Haye*) *par les soins de Mr. Peyrère que son talent pour faire parler les muets a rendu si célèbre, une brochure de* 48*pp. C'est une apologie des Juifs sous ce titre: Reflexions critiques etc.* Es sind mehrere Ausgaben davon erschienen, verbunden mit anderen Briefen angeblich von Juden gegen Voltaire, unter dem Titel: *Lettres de quelques Juifs Portugais et Allemands à M. de Voltaire.* Die zweite Ausgabe in einem Bande gekürzt, Paris 1769; ich citire die 6te. Edition in 3 Bänden. Diese Briefe sind auch deutsch übersetzt.

abzuhauen. Warum hegte er nicht denselben Wunsch, dass das Glück eines Einzigen das eines ganzen Volkes ausmachte? Das wäre unser Wunsch, wenn es möglich wäre. Das Glück, das wir auf Kosten Anderer erlangen, ist ein verstecktes Unglück. Es ist ein Gift, das nur für einen Kranken als Heilmittel dienen kann. Unglücklicherweise ist man in der Politik wie in der Medicin auf Empirismus angewiesen. Es scheint, dass dieses Unglück dem Menschengeschlechte anhaftet, wenigstens seitdem es sich in mehrere getrennte und geschiedene Körperschaften getheilt hat, dass der Vortheil der Einen dem der Anderen entgegengesetzt ist. Wir müssen also die Rechte der Portugiesen vertheidigen, selbst wenn sie den deutschen und avignonesischen Juden nachtheilig wären; aber zu gleicher Zeit wünschen wir, Sie und ich, sie durch grosse Dienstleistungen die kleinen Unannehmlichkeiten vergessen zu machen, welche die berechtigte und nothwendige Vertheidigung der Privilegien der Portugiesen uns gezwungen hat, ihnen zu verursachen, indem wir unsere Sache von der Ihrigen scharf trennten. Ich übersende Ihnen hierbei meine Betrachtungen über das, was Voltaire gegen die Juden geschrieben hat[6])." — Das Ausweisen von so viel

---

[6]) Der Brief, welcher den Réflexions critique vorangeht, lautet in der Ueberschrift: *Lettre de l'auteur .... à Mr. de P[ereira], agent de la nation portugaise de Bordeaux ....* und im Eingange: *La lettre, qu' à votre considération, j'ai écrite à M. le maréchal duc de (Richelieu) en faveur de la nation portugaise établie à Bordeaux m'attire de votre part des remerciments etc.* Der ganze Eingang bis zur Hälfte des Briefes fehlt in der Edition der *Lettres de quelques Juifs* von 1769, wie auch der Brief von Guasco an Sweetmind. Der Portugiese Guasco, welcher in diese Geschichte eingeweiht war, sagt ganz deutlich, dass Pinto's Apologie gegen Voltaire in Folge der Zerwürfnisse in Bordeaux entstanden ist. *Cette contestation (à Bordeaux) ayant donné lieu de refléchir sur les prejugés desavantageux et injustes qu'on a contre les Juifs en général, et sur l'ignorance .... en France de la distinction qu'on doit mettre entre les Juifs portugais et espagnols et ceux des autres nations, on crut necessaire, que quelqu'un se chargeât d'écrire une apologie*

heimathslosen Personen, sie allem Ungemach aussetzen, dem im achtzehnten Jahrhundert vor dem Ausbruch der französischen Revolution Juden nicht entgehen konnten, nennt de Pinto eine kleine Unannehmlichkeit, welche die Portugiesen ihnen nicht ersparen durften!

In Folge dieser Engherzigkeit der Portugiesen in Bordeaux gegen die deutschen und avignonesischen Juden fanden also Voltaire's masslose und racheerfüllte Angriffe auf Juden und Judenthum zum Theil wenigstens eine Abwehr. Aber man sieht es dieser Apologie an, dass sie mehr im Interesse der portugiesischen Juden als der Gesammtheit geschrieben wurde. Im Eingange machte Pinto die Bemerkung, dass die Verläumdung das allerschwärzeste Verbrechen sei, gegen das Voltaire selbst mit vielem Eifer zu Felde gezogen sei. Es sei aber eine grässliche Verläumdung, wenn man ein ganzes Volk der Mitschuld an dem Verbrechen Einzelner anklagt, und noch mehr wenn man sämmtliche Juden für hässliche Thaten Einzelner solidarisch verantwortlich machen wollte. — „Zerstreut unter so viele Nationen, haben die Juden in jedem Lande nach einer gewissen Zeit den Charakter der Einwohner angenommen. Ein Jude von London gleicht so wenig einem von Konstantinopel wie dieser einem chinesischen Mandarinen. Ein portugiesischer Jude von Bordeaux und ein deutscher Jude von Metz scheinen zwei ganz verschiedene Wesen zu sein. Der Jude ist ein Chameleon, welcher überall die Farbe von den verschiedenen Länder annimmt, die er bewohnt, von den verschiedenen Völkern, mit denen er umgeht, von den verschiedenen Regierungsformen, unter denen er lebt. Nichtsdestoweniger hat sie Voltaire in Bausch und Bogen zusammengeworfen und von ihnen ein ebenso schreckliches wie wenig ähnliches Gemälde entworfen." — „Wie konnte Voltaire," fragt ihn der Verfasser, „der geschaffen ist, das Universum

---

des Juifs en général, et d'y faire sentir la différence qu'il y a entre les uns et les autres. On y engagea l'auteur (Pinto) *et it y consentit.* — Pinto ist also erst dazu angeregt worden.

zu erleuchten, die Wolken der Volksvorurtheile, die man auf die Anhänger dieser Religion zur Schande der Menschheit aufhäuft, noch mehr verdichten — gegen Vernunft und Wahrheit? Man soll die Juden nicht verbrennen, schliesst Voltaire; aber ein grosser Theil derjenigen, welche er so grausam behandelt hat, würden lieber verbrannt werden, als die glücklicherweise leeren Anschuldigungen verdienen. Wollte er den Gegenstand genau untersuchen, so würde er finden, dass er den Juden, der Wahrheit, seiner Zeit und besonders der Nachwelt eine Ehrenerklärung schulde."

Nun rückte de Pinto mit seinem Hauptthema heraus: Voltaire hätte bei seinen Anklagen die portugiesischen und spanischen Juden von den Andern unterscheiden sollen, mit denen sich jene nie verbunden und accompagnirt haben. Dieser Unterschied sei zwar wenig bekannt, aber doch Thatsache, dass eben die Portugiesen ausserordentlich scrupulös sind, sich mit andern Juden durch Heirath oder sonstige Verbindung zu vermischen. Diese Trennung ginge so weit, dass wenn ein portugiesischer Jude in Holland oder England eine deutsche Jüdin heirathen würde, würde er seine Vorrechte verlieren, würde nicht mehr als Glied der Gemeinde anerkannt, würde von allen geistlichen und bürgerlichen Funktionen ausgechlossen werden und dürfte nicht einmal unter den andern Portugiesen, seinen Brüdern, begraben werden[7]). So stellte Pinto den Unterschied in geflissentlicher Uebertreibung dar, der vielleicht nur bei der Antipathie der Portugiesen

---

[7]) Ebenso übertrieben und unwahr ist, was Gregoire erzählt: *une Juive de Berlin ayant épousé un médecin de la nation portugaise (recemment), les parents de cette fille en portèrent le deuil, comme d'une personne décédé* (*Essay sur la regénération des Juifs p.* 70). Sein Gewährsmann war Mose Ensheim, Mendelssohn's Jünger (das. p. 217, Note 14). Dieses Factum scheint sich auf die Ehe des Arztes Dr. de Lemos mit einer Charlville aus Berlin, der Eltern der Henriette Herz, zu beziehen. Aber die Herz hat in ihren Erinnerungen nichts davon erwähnt. So tief war die Kluft weder auf der einen, noch auf der anderen Seite.

von Bordeaux vorkommen konnte. — „Die Vorstellung welche die Portugiesen haben, dass sie vom Adel des Stammes Juda ihren Ursprung haben, deren Vorfahren zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft nach Spanien verpflanzt worden seien, erhalte diese Trennung und trage zur Gehobenheit bei, die man an ihnen nicht verkennen könne, und die selbst die anderen Juden ihnen einräumen.“ Diese gewissermassen adlichen Juden, welche sich in Sprache, Kleidung, Haltung und Eleganz vortheilhaft vor den andern auszeichnen, die keinen Bart tragen, haben ihre reinen Sitten bewahrt und auch in den Augen der Christen besondere Beachtung erlangt. Diese verdienten am allerwenigsten die Verunglimpfung, welche Voltaire gehäuft hat. Die holländischen Portugiesen haben mit ihren vorwurfsfreien Sitten grosse Reichthümer in dieses Land gebracht und den Handel der Republik vermehrt. Ihre Synagoge nähme sich wie eine Versammlung von Senatoren aus. Wenn deutsche Fürsten da eintreten, suchen sie da Juden und können nicht glauben, dass sie von demselben Schlage sein sollen wie diejenigen, welche sie in Deutschland gesehen. Die portugiesischen Juden seien für Holland viel nützlicher gewesen, als die französischen Flüchtlinge, welche nach dem Wiederrufe des Edikts von Nantes dahin gekommen waren, weil diese fast mit leeren Händen gekommen waren, während jene grosse Kapitalien und Unternehmungsgeist mitgebracht hatten. Ihre Nachkommen sind weit eher Betrogene als Betrüger, öfter Opfer der Wucherer, aber selten oder nie selbst Wucherer gewesen. Man könne kaum ein Beispiel anführen, dass im Laufe von zwei Jahrhunderten ein portugiesischer Jude in Amsterdam oder Haag wegen eines Verbrechens bestraft worden wäre. Wollte man Tadel an ihnen finden, so würde er auf der entgegengesetzten Seite liegen, als da wo ihn Voltaire gesucht hat, nämlich im übertriebenen Luxus, in Verschwendungssucht, in Eitelkeit, in Passionen für das schöne Geschlecht. Mit einem Worte, ein edler Stolz und eine vornehme Würde machen den Unterscheidungscharakter der portugiesischen Nation aus. — De Pinto führte dann eine Reihe von

Namen portugiesischer Juden auf, welche Staaten und Fürsten wesentliche Dienste geleistet haben, und von ihnen mit Ehren behandelt wurden: Baron Belmonte, Alvaro Nunes da Costa, die Suassos[8]), Texeiras, Prados, Ximenes, Pereiras, Machado, Günstling des Königs Wilhelm III. von England, Baron d'Aguilar (Mose Lopez Pereyra) Finanzmann der Königin von Ungarn (Maria Theresia), der noch (zu Pinto's Zeit) in Wien bedauert wird, die Gradis von Bordeaux geachtet am Hofe Ludwigs XV. „Diejenigen, welche die portugiesischen Juden von Frankreich, Holland und England kennen, wissen, dass weit entfernt, einen unüberwindlichen Hass gegen alle Völker zu haben, die sie dulden (wie Voltaire sagt), glauben sie sich vielmehr so sehr mit den Völkern identificirt, dass sie sich als Theil derselben fühlen. Ihr spanischer und portugiesischer Ursprung ist eine blosse geistliche Zucht geworden, welche die strengste Kritik allenfalls des Stolzes und der Eitelkeit, aber keinesweges des Geizes und des Aberglaubens beschuldigen könnte."

Nachdem de Pinto solchergestalt für die Juden der portugiesischen Nation eine so glänzende Apologie gehalten hatte, musste er doch die deutschen und polnischen Juden Anstandshalber auch in Schutz nehmen. Ihren niedrigen Sinn gab er zwar zu, und das passte zu seiner Aufgabe; aber er stellte deren verdorbene Natur in Abrede und entschuldigte deren abstossendes Wesen mit ihrer unerträglichen Lage. „Die Verachtung, mit der man sie niederbeugt, erstickt in ihnen den Keim der Tugend und Ehre. Da giebt es keine Schande, wo die ungerechte Verachtung dem Verbrechen vorangeht; es heisst ihm den Weg bahnen, wenn man diejenigen mit Schmach bedeckt,

---

[8]) Friedrich der Grosse hob auch in seinen *Memoires de Brandebourg* T. II. die Edelthat des holländischen Juden hervor, welcher Wilhelm III. 2 Millionen Gulden mit den einfachen Worten vorschoss: *„Si vous êtes malheureux, je consens de les perdre"*. Er nennt ihn aber falsch Schwarzau, und dieser Irrthum ist in viele Schriften übergegangen. Jener edle Jude hiess nämlich Antonio Lopez **Suasso.**

die sich dessen noch nicht schuldig gemacht haben.“ Auch die polnischen und deutschen Juden seien zu bewundern wegen ihrer Standhaftigkeit, ihres Muthes und ihres Märtyrerthums, mit denen sie der Religion treu bleiben, die doch auch von denen heilig geachtet wird, die sie jetzt verdammen. Zeigen sie nicht Selbstverleugnung genug, dass sie so viele zeitliche Vortheile um ihres Glaubens willen opfern? Nicht der heiligen und göttlichen Religion dürfe man die Niedrigkeit der Gesinnung gewisser deutscher und polnischer Juden beimessen, sondern der Nothwendigkeit, der Verfolgung, den Zufällen; diese haben sie dahin gebracht. Wenn es unter diesen Unglücklichen welche gegeben hat, die Münzen beschnitten haben, so bilden sie nicht die grösste Zahl dieser Schuldigen. — Wenn sie Trödler sind, so ist das ein Geschäft wie ein anderes, der Gesellschaft auch nützlich und gestattet; Molière's Vater war ebenfalls Trödler. — Voltaire will die Juden nicht im Feuer verbrannt wissen; man verbrennt aber auch mit der Feder, und dieses Feuer ist um so grausiger, als es auf die künftigen Geschlechter übergeht. Was kann man von dem blinden und wilden Pöbel erwarten, wenn es sich handeln sollte, gegen eine schon so sehr unglückliche Nation zu wüthen, wenn solche entsetzliche Vorurtheile von dem grössten Genie des aufgeklärtesten Jahrhunderts gut geheissen werden?“

Pinto versuchte auch, die Juden von einer anderen Seite gegen Voltaires Ausfälle zu rechtfertigen, gegen den Tadel ihrer Unwissenheit, ihres Mangels an Kunstfertigkeit und Wissenschaft zu remonstriren. Aber dafür hatte er selbst zu wenig Verständniss und brachte viele Absurditäten oder Gemeinplätze vor. Der Prophet Jesaias sei voll von Feuerzügen, welche beweisen, dass Künste, Wissenschaften und Geschmack am Hofe von Jerusalem geherrscht haben! — Es hat jüdische Aerzte und Intendanten unter Arabern und Spaniern gegeben. Maimonides war in alle Wissenschaften seiner Zeit eingeweiht. — Die Juden oder die Phönizier haben das Alphabet erfunden, und dergleichen mehr. Auch seine Rechtfertigung des Vertilgungskrieges der alten Israeliten gegen die

kanaanitischen Völkerschaften (von Voltaire bei jeder Gelegenheit aufgetischt) konnte nur abgeschmackt ausfallen. Besser ist seine Vertheidigung gegen den sogenannten Christusmord. Er schliesst mit Voltaire's eigenen Worten, die dieser bei einer anderen Gelegenheit gebraucht hatte: „Mögen die Christen aufhören, diejenigen zu verfolgen und zu verachten, die als Menschen ihre Brüder und als Juden ihre Väter sind".

De Pinto's Broschüre machte ein gewisses Aufsehen in der gebildeten Welt, so einseitig und schwach auch der Inhalt ist. Es that vielen Herzen wohl, dass es doch Jemand gewagt hat, dem angeblichen Apostel der Toleranz seine intolerante Gehässigkeit unter die Nase zu reiben. Besonders gefiel die Form der Broschüre, welche in der urbansten Weise Voltaire derbe Lehren gegeben hat. Dadurch hatten Voltaire's judenfeindliche Absichten eine entgegengesetzte Wirkung. Von Voltaire's Gemeinheit empört, sprachen sich gebildete Christen zu Gunsten der Juden aus. Der damalige Sorbonne-Professor und Bibliothekar Ladvocat, dem de Pinto ein Exemplar vorgelegt hatte, allerdings ohnehin von Wohlwollen für die Juden erfüllt[9]), hat in wenigen Zeilen seines Briefes an Pinto (Aug. 1762) eindringlicher Voltaire's Tiraden gegen die Juden widerlegt, als der jüdische Apologet: „Nichts ist ungerechter als die Verachtung, die man gegen die Juden hegt. Diese Verachtung ist bei dem niedrigen Volke verdammenswerth, und um so mehr bei einem denkenden Menschen von Ehre .... Die Unwissenheit und

---

[9]) Ladvocat schrieb an de Pinto: *Voilà, monsieur, ce que je pense de la haine et du mépris injuste qu'on a pour les Juifs. Il y a quelques années que je fus consulté sur ce sujet par le ministre de Pologne, et je les justifiai pleinement de toutes les accusations intentées contre eux. Ma consultation confondit les accusateurs, et leur chef fut renfermé et puni par ordre du roi de Pologne.* Bezieht sich diese Thatsache vielleicht auf die Blutanklagen von Seiten der Frankisten und auf die Einkerkerung Franks, als *chef des accusateurs*? Ladvocat schrieb dieses 1762, und die Verurtheilung Frank's fand Anf. 1760 statt. Darauf passt die Zeitangabe: *quelques années.*

die Barbarei, die Voltaire den alten und zeitgenössischen Juden vorwirft, ist selbst die Wirkung seiner Unwissenheit oder der Unkenntniss ihrer Sprache und Literatur. Man sollte nicht aus barbarischen und sklavischen Uebersetzungen über Originalschriften urtheilen. Hiob, Mose, David, Salomon, Jesaias und die Mehrzahl der hebräischen Dichter stehen in nichts den griechischen, lateinischen oder französischen Dichtern nach, selbst Voltaire nicht ausgenommen. Die Hoheit und Majestät der Bilder und Bezeichnungen, die Erhabenheit der Gedanken und andere Züge, welche das Genie und die grossen Dichter charakterisiren, überragen in der hebräischen Literatur die Poesie aller anderen Völker... Nicht blos Maimonides, sondern auch Aben-Esra, Abarbanel, Kimchi und mehrere andere hebräische Schriftsteller waren den Schriftstellern der Nationen ihrer Zeit ebenbürtig. Raschi war der beste Commentator seiner Zeit, und wir könnten auch moderne hebräische Dichter anführen, von denen Voltaire Nutzen ziehen könnte, wenn er überhaupt im Stande wäre, sie zu verstehen. Was er von den Schelmereien der kleinen jüdischen Kaufleute und Händler sagt, hat nichts an sich, das sie nicht gemein mit den Leuten des Kleinhandels anderer Völker hätten; wenigstens lassen sich die Juden nicht durch Diebstahl hängen, oder es kommt sehr selten vor. Ich bin Zeuge, dass seit dreissig Jahren, seitdem ich in Paris wohne, nicht drei Juden wegen Diebstahls oder anderer Verbrechen verurtheilt worden sind. Im Allgemeinen sind die Juden von Seiten der Sitten mindestens ebensoviel werth wie die Leute von demselben Stande[1])." — Zwei geachtete Blätter, die im Haag von französischen Emigranten redigirte „Bibliothek der Wissenschaften und schönen Künste" und das in London herausgegebene „Monthly Review" (Jahrg. 1762[2]) haben de Pinto's Apologie mit vieler Anerkennung

[1]) Carmoly, *Revue orientale III. p.* 197*fg.* ist dieser interessante *Lettre de I. B. Ladvocat à Mr. Isaac Pinto, auteur de l'Apologie*, abgedruckt.

[2]) Die Nummer der *Bibliothèque* oben S. 20 —; die Recension aus *Monthly Review* in *Lettres de quelques Juifs* zur Einleitung.

gelobt und Voltaire's erbärmliche Judenfresserei gebührend gebrandmarkt. Beide haben aber auch herauserkannt, dass Pinto's Vertheidigung lediglich den portugiesischen Juden galt und *oratio pro domo* war. „Zwei Dinge fallen in dieser Broschüre dem aufmerksamen Leser auf", bemerkte der französische Recensent, „das Eine ist, dass der Verfasser einen unermesslichen Unterschied zwischen den portugiesischen und deutschen Juden heraushebt, einen Unterschied, den man in Holland und England nur für einen rein äusserlichen hält. .... Das Zweite, dass der geistvolle Israelite seinen Brüdern, den Portugiesen, die schönsten Lobsprüche ertheilt und die deutschen und polnischen Juden ein wenig preisgibt." — Der englische Recensent gab es Pinto noch derber: „In dieser Unterscheidung liegt zu viel Parteilichkeit und Gehässigkeit, als dass man den Verfasser mit dem Titel „Vertheidiger der Juden" im Allgemeinen beehren könnte. Wenn Voltaire selbst das Unrecht anerkennt, dass er einer ganzen Nation die Lasten Einzelner aufgebürdet hat, so ist der jüdische Apologet eben so tadelnswerth, dass er die Schuld von den Schultern seiner Partei (den Portugiesen) hat abnehmen wollen, um sie auf die Schultern der Deutschen und Polnischen zu wälzen." Es sei nicht das Verdienst der Erstern, dass sie in Spanien und Portugal unter Chalifen und unter christlichen Herrschern stets begünstigt wurden und dadurch mehr Einsicht und Benehmen erlangt haben, „während die anderen Juden zerstreut in dem Morgen- und Abendlande, dort seit Constantin und hier seit Karl dem Grossen, in Druck und Elend gelebt haben, als Sklaven angesehen und demgemäss behandelt wurden. Haben sie nicht noch heute dasselbe Loos in Europa, in Polen, fast in ganz Deutschland, in Venedig und sogar in den Staaten des Papstes?" Christliche Schriftsteller waren gerechter als der jüdische. De Pinto empfand auch diesen Tadel tief und suchte sich in einer „Antwort des Autors auf zwei Kritiken" zu rechtfertigen[8]). Allein er verwickelte sich nur tiefer, da

[8]) *Réponse de l'auteur de l'Apologie de la nation juife à deux critiques qui ont été faites de ce petit écrit* (1766?).

er nicht revociren konnte. Bald wollte er die deutschen Juden mit demselben Eifer und gleicher Wärme wie seine engeren Stammgenossen vertheidigt haben; bald behauptete er: die durchschlagende Differenz zwischen diesen und jenen, sei nicht seine Schuld, sie sei vorhanden, und er habe sich dazu nur als treuer Historiker verhalten, als hätte er vergessen, dass er doch gerade Apologet sein wollte, und ein Vertheidiger darf doch nicht selbst einen Stein auf seinen Clienten werfen. War es schon lieblos von ihm, dass er die Hand dazu geboten hat, die deutschen Zuzügler aus Bordeaux vertreiben zu lassen, so war es noch liebloser, dass er einer Welt des Hasses und Verachtung gegenüber die Niedrigkeit dieser Kaste zugestand und sie in Schatten stellte, um desto mehr Licht auf die angeblich adelichen portugiesischen Juden fallen zu lassen. Ohne dass Mendelssohn den hässlichen Hintergrund der Pinto'schen Broschüre kannte, missfiel ihm seine Art der einseitigen Apologie, und er konnte es nicht unterlassen, sein Lob auf den Verfasser mit einem feinen Tadel anzuhauchen. Als dieser ihm seine sogenannte philosophische Schrift gegen die Materialisten zugesandt hatte, schrieb Mendelssohn an den Vermittler Simon Sommerhausen im Haag: „Herr Pinto ist mir aus seinen Schriften wohl bekannt... Hätte die Nation zehn Schriftsteller wie Pinto aufzuweisen, die Voltaire's würden mit anderer Achtung von uns sprechen. Pinto muss es uns Hochdeutschen nicht übel nehmen, dass wir uns auch etwas auf seine Rechnung zu Gute thun; wir sind immer noch Kinder Eines Vaters, so wenig er es in seiner Apologie hat gestehen wollen[4])."

Und Voltaire? De Pinto hatte ihm seine Apologie mit einem enthusiastischen, fast vergötternden Begleitschreiben zugeschickt, dem er, der Eitle, nicht widerstehen konnte. Er richtete daher eine Antwort an ihn (Juli 1762), das dem horazischen Bilde gleicht: im Anfang ein schöner

[4]) M. Mendelssohn's gesammelte Schriften herausgegeben von Dr. G. B. Mendelssohn V. S. 528.

Weiberkopf, der in einen hässlichen Schweif eines Ungethüms endet: „Die Zeilen, über die Sie sich beklagen, sind heftig und ungerecht. Es gibt unter Ihnen unterrichtete und achtbare Männer; Ihr Brief hat mich davon überzeugt. Ich werde Sorge tragen, in der neuen Ausgabe einen Verbesserungs-Carton zu machen. Wenn man Unrecht hat, muss man es wieder gut machen, und ich habe Unrecht gehabt, einer ganzen Nation die Lasten mehrerer Einzelnen beizulegen.“ Das klingt recht schön. Aber gleich darauf verfiel Voltaire wieder in seinen Sarkasmus und verlor sich in zotigen Spässen. „Ich könnte mit Ihnen über die Kenntniss der alten Juden streiten ... aber ich würde Ihnen damit weh thun, und Sie scheinen mir ein zu feiner Mann zu sein, als dass ich Ihnen missfallen wollte Bleiben Sie Jude, da Sie es einmal sind. Sie werden nicht 40,000 Menschen abschlachten, weil sie das Wort Schibolet nicht haben gut aussprechen können, und auch nicht 24,000 Männer, weil sie mit Midianitischen Weibern ihr Beilager getheilt haben[5]).“ — Eine direkte Ehrenerklärung hat Voltaire den Juden niemals gegeben, nicht einmal den Portugiesischen. Aber aus dieser Zeit scheint jene, einigermaassen judenfreundlich gehaltene und tragisch gefärbte Schilderung des Märtyrerthums der Juden aus seiner Feder geflossen zu sein, die zu grell gegen seine sonstige Behandlung derselben, selbst in ihrem Unglücke, absticht. „Es ist wahr, wenn man an das Gemetzel denkt, das man den Juden unter einigen römischen Kaisern anthat, und an die so oft wiederholten Schlächtereien in allen christlichen Staaten, ist man erstaunt, dass dieses Volk nicht nur noch fortbesteht, sondern dass es heute nicht minder zahlreich ist, als es ehemals war.... Ihre feste Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz ist nicht minder bemerkenswerth... Das Judenthum ist jetzt unter allen Religionen diejenige, welche am wenigsten abgeschworen wird. Es ist zum Theil die Frucht der

[5]) Auch dieser Brief Voltaire's an Pinto ist den *Lettres de quelques Juifs* beigedruckt, im Anfange.

Verfolgungen, die sie erlitten hat. Ihre Anhänger, stetige Dulder für ihren Glauben, haben sich immer mehr als die Quelle aller Heiligkeit betrachtet und haben uns als jüdische Abtrünnige angesehen, welche Gottes Gesetz verändert und diejenigen gefoltert haben, aus deren Hand sie es empfangen hatten [6]).“ Der ganze Artikel ist mit vielem Ernst, fast mit Andacht geschrieben. Aber das war nur eine flüchtige Laune; sie stand ihm überhaupt nicht gut, seine diabolische Natur oder vielmehr seine Satir-Natur liess gemüthliche Regungen bei ihm nicht lange bestehen. Er fuhr fort, wo er nur Gelegenheit hatte, das jüdische Alterthum zu besudeln und gegen die zeitgenössischen Juden zu hetzen, und setzte dieses Geschäft bis kurz vor seinem Tode fort. Zum Theil wurde er zuletzt herausgefordert. Ein christlicher Schriftsteller, Professor des Kollegiums St. Jacques in Paris, trat als Kämpfer für das von Voltaire geschändete biblische Alterthum auf, aber nicht mit offenem Visir, auch nicht in christlicher Rüstung, sondern in jüdischer Vermummung. Die literarische Manier seiner Zeit, Wahrheiten, Gemeinplätze und Polemiken in Briefform von fernstehenden Correspondenten aussprechen zu lassen, nahm auch dieser Schriftsteller an. Der Spassmacher Friedrichs des Grossen Marquis d'Argent, hatte jüdische Briefe über die religiösen und sittlichen oder vielmehr unsittlichen Zustände der europäischen Völker erscheinen lassen. Ihm ahmte der Professor von St. Jacques nach, liess ebenfalls „Briefe von einigen portugiesischen und deutschen Juden an Herren von Voltaire“ drucken, zuerst (1767) unter dem Namen von Joseph Ben-Jonathan, Aaron

---

[6]) Voltaire in dem Pamphlet: *Un Chretien contre six Juifs ou refutation du livre intitulé: Lettre de quelques Juifs portugais et allemands* (1776)*: Avant-propos: Un ancien professeur, dit-on, d'un collége de la rue St. Jacques à Paris, écrivit en* 1771 *une satyre contre un chretien sous le nom de trois Juifs de Hollande, et il en a fait imprimer une autre à Paris en trois volumes assez épais en* 1776 *sous le nom de trois Juifs de Portugal, demeurant en Hollande auprès d'Utrecht. Voilà donc un chretien obligé de se battre contre six Juifs.*

Mathathai und David Winkler aus Amsterdam, später vermehrt unter angeblichen Herausgebern: Joseph Lopez, Isaak Montenero und Benjamin Groot. In dieser Sammlung wurden Pinto's Broschüre und die sich daran knüpfende Correspondenz aufgenommen, ferner ein angeblich von deutschen und polnischen Juden erlassener Brief an Voltaire und endlich kritische Briefe gegen dessen Bibelauslegung. Die Bibel war übel bestellt, einen solchen Vertheidiger gefunden zu haben; er hat ihre Sache compromittirt und dem Spötter gewissermaassen für seine Lachlust neue Blösse zugekehrt. Diese sogenannten Briefe einiger Juden sind sehr gelehrt, sehr theologisch, aber bodenlos seicht und langweilig. Der christliche Verfasser sagte aber Voltaire ins Gesicht, was Pinto ihm nicht vorgehalten hatte: Er sei nur desswegen gegen die Juden aufgebracht, weil ihn ein Jude Acosta banquerout gemacht hatte. Der apologirende Verfasser wusste aber nichts von Voltaire's Händeln mit dem Juwelier Hirschel in Berlin, die ihn noch weit mehr gegen die Juden im Allgemeinen erbittert und mit kleinlicher Rancüne erfüllt haben.

Diese im Ganzen ungeschickte Vertheidigung des jüdischen Alterthums und der Bibel, die aus Skandalsucht gelesen wurde, und kurz nach einander überdruckt wurde, nöthigte Voltaire, fast „auf seinem Todtenbette", wie er sich ausdrückte, sich wieder mit Juden alter und neuerer Zeit zu beschäftigen und gab ihm wieder Gelegenheit, sein Müthchen an ihnen zu kühlen. In einer Broschüre: „Sechs Juden gegen einen Christen" (gedruckt 1776 [7]) liess er sich von einem anonymen Freunde vertreten, der sich seiner anzunehmen für seine Pflicht hielt, „weil Voltaire angeklagt und geschmäht, nicht mehr die Kraft habe, sich selbst zu vertheidigen". — „So ist denn ein Christ genöthigt, sich gegen sechs Juden zu schlagen. Steht auf der einen Seite Antiochus und auf der anderen die Makkabäer? Die Partie ist desswegen ungleich, weil

[7]) Diese Broschüre ist in Voltaires *Mélanges historiques* aufgenommen.

der gelehrte Professor (der sich als Jude vermummt hat) sich oft heiliger Waffen bedient, gegen welche ich keinen Schild habe, noch haben will." Neues konnte der damals achtzigjährige Voltaire nicht mehr vorbringen, er wiederholte nur seine schalen und unfläthigen Witze in Betreff biblischer Persönlichkeiten. Dasselbe that er unter dem eigenen Namen in einem Artikel, den er zum Stichwort „Juden" im *Dictionnaire philosophique* zur selben Zeit hinzufügte (Section IV.). In dieser Partie wiederholte er auch hin und wieder seine Anschuldigungen gegen die Juden: „Ich habe einmal gesagt, dass einige Beschnittene in Metz, Frankfurt a./O. und Warschau Münzen beschnitten haben (ich erinnere mich dessen nicht mehr genau). Ich bitte sie darum um Verzeihung; denn da ich nahe daran bin, meine Pilgerfahrt zu beschliessen, will ich mich mit Israel nicht überwerfen." Die Judenheit hat Voltaire viel zu danken; er hat ihr wesentliche Dienste geleistet, nicht dadurch, dass er überhaupt für die Duldung deklamirt hat, sondern dadurch dass er im Widerspruche mit seiner als Princip proklamirten Parole die Juden mit cynischer Herzlosigkeit behandelte. Er hat ihnen damit zwar hin und wieder neue Feinde auf den Hals gehetzt, wie jenen Pamphletisten vom Elsass, der wiederum eine Verfolgung gegen sie in Scene setzte. Aber er hat ihnen auch Freunde geworben, den Priester Gregoire und Mirabeau, zwei Namen, die in der Geschichte der Menschheit und in der Geschichte der Juden einen angenehmen Klang haben. Warum sollen wir uns noch geniren es auszusprechen? An dem Verhalten zu den Juden kann man die Ehrlichkeit der Freiheitsapostel und Philosophen ganz genau prüfen. Mirabeau war ohne Zweifel aufrichtig für die politische Freiheit erglüht, so sehr man ihn auch der Corruption beschuldigte; denn er hat für die Juden aus freier Regung warm geschrieben und gesprochen. Voltaire dagegen kann es nicht redlich mit seinen Tiraden von Freiheit und Toleranz gemeint haben, weil er die öffentliche Meinung gegen die, welche am meisten der Duldung bedürftig waren, gehetzt hat.

David Cohen de Lara's rabbinisches Lexicon Kheter Khehunnah.

Ein Beitrag zur Geschichte der rabbinischen Lexicographie.

Von Dr. J. Perles.

Die Schriften David b. Isaak Cohen de Lara's (lebte zu Amsterdam und Hamburg, starb 1674) bewegen sich fast ausschliesslich auf dem Gebiete der rabbinischen Philologie. Die Mehrzahl derselben sind nur dem Namen nach aus einzelnen Anführungen bekannt und mögen sich noch handschriftlich in Bibliotheken befinden. Blos zwei philologische Schriften de Lara's sind durch den Druck veröffentlicht, von denen die eine עיר דוד[1]), ein Lexicon der in den rabbinischen Schriften vorkommenden Fremdwörter, ziemlich verbreitet ist, während die andere כתר כהונה, ein bis zum Buchstaben י (Jod inclusive) sich erstreckendes rabbinisches Lexicon, dem die nachfolgenden Zeilen gewidmet sind, zu den bibliographischen Seltenheiten gehört und selbst von Spezialforschern wenig gekannt und benutzt wird.

Bei genauer Einsichtnahme in das Werk ergeben sich bald die Gründe für die geringe Verbreitung desselben. Christliche Philologen wurden durch den hebräischen Text, dessen sie nur mit Mühe Herr werden konnten, abgeschreckt und einen grossen Theil der jüdischen Leser störten die dem Texte überall eingestreuten griechischen, lateinischen und spanischen[2]) Vokabeln

---

[1]) עיר דוד sive de Convenientia vocabulorum rabbinicorum cum graecis et quibusdam aliis linguis Europaeis, auctore David Cohen de Lara. Amstelodami typis Nicolai Ravesteinii a. 1638 mit einer lateinischen Widmung an den schwedischen Gesandten in Deutschland, Joh. Salvius de Tulingen ddt. Hamburg, 24. November 1638 und einer lateinischen Vorrede, in welcher die Mangelhaftigkeit der philologischen Leistungen de Pomis' und Lonsano's hervorgehoben wird.

[2]) Falsch bei Wolf bibl. hebr. I., 318: cum explicatione partim Latina partim Italica.

und Sätze (in hebräischen Charakteren), die fleissige Benutzung der Schriften nichtjüdischer Autoren und wie mir scheint ganz besonders die kühne und unabhängige Art und Weise, mit der de Lara die sprachlichen Leistungen der Talmudlehrer und älteren Rabbinen kritisirte. Während Jacob Anatoli (Vorrede zum Malmad) und um einen Zeitgenossen de Lara's zu nennen: Manasse b. Israel sich für ihre Benutzung nichtjüdischer Quellen rechtfertigen zu müssen glaubten (Vorrede zu נשמת חיים, Ende), citirt de Lara ohne jedes Bedenken die griechisch-römischen Classiker, die Kirchenväter und spätere christliche Autoren, behauptet, sein Werk vorzüglich auf Andrängen des Licentiaten Esra Edzardus veröffentlicht zu haben[3]), widmet es den Professoren Joh. Jac. Wagenseil, D. Juan Conjo, Joh. Ben. Carpzov, Mart. Vossius und Just. Christ. Wagenseil und spricht in demselben mit der grössten Unbefangenheit Aeusserungen aus, die sein Zeitgenosse Benjamin Musafia nur schüchtern vorzutragen wagt, und die auch in unserer Zeit von jüdischen Gelehrten nicht allzu häufig vernommen werden[4]).

---

[3]) ועל הכל אתה ורעיך וכל המעיינים עליכם לשבח אל החכם השלם ומאוד נעלה הליסנסיאט היקר עזרא עדורדום הבקי מאד בספרי חכמי העברים כי כאשר ראה חלק קטן מהחבור הלז וייטב בעיניו למענכם בחוקת יד ההפצרות התמידות ועז ותעצומות הפיוסים והבקשות העיר את רוחי ויכול לי להביא אל הדפוס יהי אלהיו עמו ויעל. (כתר כהונה zu Vorrede)

[4]) Man lese nur folgende Aeusserungen:

ועתה באתי לגלות את אזנך אזן שומעת כי המלות במשניות טוב טעמם היה נודע נגלה לאשר אמרון. והבאים אחריהם בעלי וחכמי הגמרא אשר קצרה דעתם וחסרה בינתם לא באו עד תכונתם ולכן מפלפלים בפירושם ודעותיהם חלוקות התבונן ותמצא (חלזון s. v.)

ואל יפתוך סעפים נרפים ממה שאמרו שם בגמרא שטעמו עוגנים .... כי כבר השמעתיך והגדתי כי קצרה דעתם של חכמי הגמרא ולא ידעו טעמי הדברים והנרצה בהם מחכמי המשנה כי רחבה ונסבה למעלה למעלה חכמתם והוגנים אומר אני וכו' (הגן). —

חרס הדרייני־בערך הדריינום פ"י לפי דעת חכמי המשנה והוא האמת הצדק והבאים אחריהם כי לא ידעו מה הוא אמרו שם בגמרא שהוא מין קרקע בחולה וכו' (חרס). —

וכבר הודעתיך כי בעלי הגמרא נסתפקו בפירוש המלות אשר הוכירן חכמי המשנה כי קצרה יד שכלם ואין משגת (חילקא).

Das Werk ist nach dem Aruch und Buxtorf die beste Leistung auf dem Gebiete der rabbinischen Lexicographie und übertrifft bei Weitem Lonsano's und Musafia's Arbeiten, die sich ja nur auf einzelne Zusätze und Verbesserungen zum Aruch beschränken und das zwar vollständige, aber wissenschaftlich ganz werthlose Lexicon Zemach David des David de Pomis. Vierzig Jahre lang [5]) arbeitete de Lara an dem Werke, das wie bereits

---

טריח (ברכות ל"ז) דעות חלוקות יש שם על טעם זאת המלה וזה אמנם להיות דעת חכמי הגמרא קצרה מהראשונים (טריח).

ונראין דברי מ"ע (Musafia) מדברי הגמרא שפי' (הדריינא).

Solchen vereinzelten Aeusserungen stehen zahlreiche andere gegenüber, in denen de Lara die Vorzüglichkeit und den tiefen Gehalt des rabbinischen Schriftthums mit warmen Worten hervorhebt, vergl. beispielsweise:

גם פנים הרבה יש בה (במגריפה) ויבאו כלם א' לאחד בנומינקלטור שלי אשר קראתיו בית דוד ה' אלהים יעזור לי להוציאו לאור למען ידעו גם בני אדם גם בני איש אשר לא מבני ישראל המה כי רחבה ונסבה למעלה למעלה לשוננו הקדושה ועשוי הוא חדרים חדרים וכל הענינים כל א' בפני עצמו (גרף 1).

ירדן .... ולמה נקרא שמו ירדן שיורד מדן .... ואם תאוה נפשך לדעת כמה צדקו דברי רבותינו כי חכמו מאד קרא נא דברי ר' בנימן בס' המסעות ופליניו' ס"ה פט"ו ויוסיפון בס' מלחמות היהודים ס"א פי"ו והחכם ירונימום בפי' על יחזקאל קאפוט' כ"ח גם פיליפוס קלוביריי (Philippus Cluverius) קיים דבריהם בס"ה פכ"ב (ירדן).

Der letztgenannte Cluverius, ein aus Deutschland stammender und in Holland lebender berühmter Geograph, war Zeitgenosse de Lara's.

[5]) Von ihm selber auf dem Titel des Werkes angegeben, der also lautet:

ס' כתר כהונה והוא ערוך רחב מאד והכי נכבד ושלם אשר תוספתו מרובה על עיקר דברי הרב בעל הערוך זצ"ל וכל הבאים אחריו עד היום כאשר תחזינה עיניכם הקוראים רעים אהובים מישרים חברו הכינו וגם חקרו והביאו אל הדפוס בהוצאות עצמו בעיר המבורג יע"א שנת זכר רב דוד כהן די לארא יי"א. Lexicon talmudico-rabbinicum amplissimum et locupletissimum. De Convenientia Vocabulorum Thalmudicorum et Rabbinicorum cum lingua Chaldaica, Syriaca, Arabica, Persica, Turcica, Graeca, Latina, Italica, Hispanica, Lusitanica, Gallica, Germanica, Saxonica, Belgica, Anglica. Opus XL annorum Auctore David Cohen de Lara Sumptibus auctoris. Hamburgi typis Georgii Rebenlii 1668.

bemerkt wurde, blos bis zum Buchstaben Jod im Drucke erschienen ist, obschon es nach einer Mittheilung Georg El. Edzard's bei Wolf I, 318 bis zum Buchstaben ך ausgearbeitet war. De Lara verwendet gleiche Sorgfalt auf die kritische Feststellung des Textes wie auf die etymologische Erklärung der Schlagwörter, befleissigt sich im Gegensatze zu mehreren seiner Vorgänger, denen er Weitschweifigkeit vorwirft, der gedrungenen Kürze und setzt sich mit grossem Freimuth, oft sogar mit einem gewissen Haschen nach Originalität, in Widerspruch zu früheren Leistungen [6]).

---

[6]) אפיקומן גם בפירוש זאת המלה נתחבטו הרבה כי לא ידעו מה הוא ואינני חמור נושא ספרים ואם רוח המושל יעלה עליך לשמוע מה ידברו והכוונים הורים אשר עשו לה לגזור אותה לגזרים שים עינך עליהם ואולם ענינה בל"י סעודה גדולה לאכל לשבעה ולהצבות בטן (אפיקומן).

אצרות רוחא (ירוש' שבת י"ב ב') לא יאמן כי יסופר וכי ידובר כמה מהקלקול נפל בטלה הזאת ואני ידעתי אין גם אחד בכל חכמי הפותרים ושלמי המפרשים יוכל לפותרה מפני השבוש הגדול אשר בא בה ואני באתי להבינך מה היא צ"ל אצחרותיא והוא אשלג־והיא יונית בר' ראדיקולא סיאו לאנאריא הירבא (radicula sive lanaria herba) [אצרות רוחא].

De Lara denkt an *στρουθίον*, struthion, Seifenkraut.

אקיום (ב"ר פ' מ"ו) – ענינו בלתי נפסד בל"י (ἄκιος) ולשוא עמלו כל הרוצים להעמיד הגירסא המוטעית ועשו לה פירושים רחוקים לא תתקרר דעת המשכיל בהם (אקיום).

וראיתי מי שכתב שבוש — ואיני מכת המתכבדים בקלון חבריהם אבל כוונתי להוציא מלבם של המעיינים הטעות ולא יכשלו (ארישוחא).

ולו הואלתי להרחיב הדבור בערך הזה ובזולתו כמו שעשו אחרים הייתי מגריל החבור מאד ונפשך תקץ באריכות לכן הרימותי ידי באמרי תן לחכם ויחכם עוד (דון). —

ואורדה עשרה אזנך כאפרכסת ושמע מה שחדשתי על מה דמרמיצן עניה ועל דרא דמטונא וכמוהו לא היה פי' נכון ויפה בכל פותרי (Anfang als Buchst. ד) המלות אשר קדמוני dass nämlich ד oft dem arabischen ס entspricht und dass דרא = סַרְרָן, Schaden. — והאלהים יודע ועד כי לא קדמני אדם בפי' הזה הנכון וכבר לקחוהו ממנו אחרים (אבק סופרים) dass dieses Wort = abacus; der letzte Passus bezieht sich wol auf Musafia, der dieselbe Etymologie angibt.

וחזרתי על כל מפרשי המלות הזרות למצא דבר חפץ ומתישב ואין גולה את אוני ואחר הטורח הרב והחקירה אורו עיני ומצאתי הון לי כמוצא שלל רב – כמו שאראך בס' מצודת ציון (אונקלי).

Welches Maass von philologischen Kenntnissen de Lara zu Gebote stand, erhellt unter Anderem auch aus den von ihm angezogenen und benutzten Schriften. Im כתר כהונה wird auf die folgenden Autoren und Schriften Rücksicht genommen:

In hebräischer Sprache:

Aruch des R. Nathan, der die Grundlage seines Werkes bildet, von dessen Erklärungen er sich jedoch oft unbefriedigt fühlt: כמה נתחבט הגאון (בעל הערוך) בפי' וחזר ואמר טעמים שונים ולא עלה בידו דבר שימצא בו האדם המשכיל קורת רוח ולבלתי הטריחך בדברים לא הבאתי את פי' לפניך (חלוקת נפש).

אות אמת des Meïr Benveniste (בר קים).

אוהב משפט des Simon b. Zemach Duran (אלל).

Benjamin von Tudela's Reisewerk und L'Empereur's Uebersetzung desselben, וכבר נתחבט בו מאד החכם לאמפירור . . . . בנימוקיו על מסעות ר' בנימן דף כ"ג בסוף (אפרופוס).

הליכות עולם des Jeschua b. Josef Levi (ברייתא über ברר).

Levita's Lexicon, gegen welches er oft polemisirt: המתורגמן לא ידע כי המלה יונית כי לא חלק לו בבינה (אננקי).

Lonsano's שתי ידות, Musafia's מתנות כהונה und David de Pomis' Lexicon Zemach David, deren unkritisches Verfahren, besonders des Letzteren, er oft in den strengsten Worten tadelt:

בעל מתנות כהונה וצמח דוד כתבו שבוש וכבר אמרתי לך שאילו הייתי מעלה טעותיהם על ספר זה תכבד המלאכה עלי וירחב העיון ותקוץ נפשך באריכות (טוסין).

ואולם המכשלה הזאת תחת יד בעל צמח דוד אשר טח מראות עיניו ומהשכיל לבו (חשאי).

בעל צ"ד המיר הב' בכ' — ונפשי קצה בחעתועיו (בולי).

וצ"ה בדה דברים מלבו (אגוז של ספינה).

ואני נלאתי נשוא שבושי בעל צ"ד כי רבו כמו רבו ואם באתי לפרשם ולפרטם לא יכילם מחיצת החבור הלז והפסד הנוסחאות אשר בדה מלבו לכן הסתי כי לא להוכיר (אנקלימא).

Maimonides, dessen Etymologieen er oft angreift: וכמה נשתבש הר"ם בפי' המלה הזאת כאשר קרה לו באסתנס וולתן כי גזר אותה לשתים ואציע לך הנרא דבריו למען תדע ובחנרא כמרא ידיערא לשון יונית עושרא (אספקלריא).

והר"ם – כי כאשר לא למד בל' יון לא בא עד תכונתה ורעותיה (אסתנס). לכן לא הלאיתיך בדברי הר"ם וולתו מן הפירושים כי אין להם שחר (אפיפיארות).

Die Unentbehrlichkeit der Kenntniss der griechischen Sprache zur sichern Ermittelung der Etymologieen wird an verschiedenen Stellen hervorgehoben:

והנך רואה כי אם היו יודעים בל' יון לא היו מתחבטים כ"כ בפי' המלות כי נכון מוצאן (אכסנאי פירכא).

כמה נבוכו פותרי המלות בפי' זאת — ולו חכמו בל'י לא יגעו לריק (אדורא).

מנות הלוי des Salomo Alkdabiz (אספקסיטון).

מאיר איוב des Meïr Arama (טרוטות).

Sohar: הזוהר המופלא (יון).

In griechischer, lateinischer und spanischer Sprache:

Die Classiker, aus denen er sehr häufig Stellen anführt und zur Erklärung von Realien und des talmudischen Sprachgebrauches benutzt:

Athenäus (אטינו) und Aristoteles' Thiergeschichte [טוגם 5, חפושית, חפיתא];

Cicero de oratore, Martial: (חלף סדרא) התבונן ותמצא בציציו ב"ג טס' המליצה ומרציאל בס"ו ל"א·

Columella, sehr häufig; Constantini Geoponici: (חילקא) קוסטנט' גיאופונ' ס"ג.

Dioscorides, häufig;

Horatii serm. satyr., Idyllen des Theocrit: טחן כנוי לבעילה־וכן הוא בטדרש איכה בחורים טחון נשאו שהיו לוקחים אותם למשכב זכר וכן בל"י מילו (μύλλω) והורציו בסירמו' א' סטירא ב' גם טיאוקריט אידיל ד' (טחן)

Ovidii fasti et metamorph: אוביריו בס' פסטורם שלו (אבוב רועה). — גן זו אשה (פר"א רפכ"א) כי בל"י גיני (γυνή) טעמו נקבה ואשה פ"א גן נאמר על האשה בגלל אותו מקום בא וראה שכן בלי נקראת ערות האשה ע"ד ההשאלה גן (κῆπος) וכן קראה אוב ידיו במיטמורפוסים שלו (גנן).

Plinius, sehr häufig; Ptolemäus' Geographie (גבלא).

Petronius Arbiter, Solinus וכן כתב סולינוס ופיטרונים ארביטר (חסידה).

Strabo, סטרבו (אתור);

Theognis, Virgilii Georg: וכן בירגיליאו בס"ג מהגיאורק' חפס לו זה הלשון וכן תיאוגניס וירסוס תקעט (versus 579) [2 חרש]

Vitruvius (גרביתא),

Lateinische Sprichwörter: ובמשלי הדיוט של הרומיים חמצא כיוצא בו אם חכם לבך בדבריהם (9 חמץ).

Alciati, italienischer Jurist und Neulateiner des 16. Jahrhunderts. De Lara citirt die Epigramme (Emblemata) desselben: וכן כתב אלציאטו באימבליטא אחת (חסידה).

Die Briefe des Augustinus: עיין באבגוסטין' אגרת קס"ז (בודיא).

Avicenna: ועתה ראה גם ראה כי חפשתי חפש מחפש למצא עיקר עניני המלות והוראותיהם העצמיות גם יניעתי עמדה לי — ובמלות אשר במפתחת ס' ך סנא מצאתי אלספסת לשון פרסי (אספסתא).

Vergl. auch אשלג und אפקימא.

Buxtorf's rabbinisches Lexicon, von dem er mit grosser Bewunderung spricht und dessen Irrthümer er in einem milderen Lichte darzustellen sucht:

והחכם בושטורף אשר האיר עיני בני אומתו הפליא עצה הגדיל תושיה וכמוהו לא היה לפניו בקיא ויודע מאוד בספרי שלומי חכמי ישראל הביא בלישיקון שלו הנכבד (אגאה).

והחכם אשר לא קם כמוהו עד היום בכל חכמי הגויים פירש בו פירוש זר ויוצא מן ההיקש תראנו בספרו ואולי מלמדיו המסכילים היו לו להכשילו בזה ובכל זולתו אשר שגה (חומרתא דכשותא).

Vgl. auch בוצין, אוג.

Buxtorf's Uebersetzung des More Nebuchim:
והמורה לצדקה דבר ממנו בח"ג פ' כ"ט מספרו הנכבד — והחכם בושדורף כשהגיע למקום זה בהעתקתו השיב אחור ימינו ולא פירש הבט נא וראה עד היכן הגיע רב תשוקתי להועילך גם עוצם יגיעתי ועמלי אשר מנעורי גדלני כאב ושקידתי התדירה עמדו לי (אטל).

Casaubonus: ופרגוד הוא מין לבוש נקרא כן ברו' ומל' ארמי לוקח לפי דעת קסאובו' (חפת).

Coccejus' lateinische Uebersetzung des Traktates Synhedrin:
בן קיימא — ובזה לא צדק החכם כוכיי בהעתקתו למס' סנהדרין כי חשב שהוא תרגום של ברית ופי' בן ברית (בנה).

Covarruvias' spanisches Lexicon: ולא כדעת קובַרוביאס באוצר לשון ספרדי (5 חסן).

Vergl. auch יוקרא דלבא, טונס, חרל und יוחא.

Philippus Cluverius, berühmter Geograph (siehe das Citat in Anmerkung 4).

Drusius' Commentar zur Genesis: ובזה יאותו לנו דברי העתקת הע' (LXX.) שפתרו ערמון פלטנוס ודרוסיום בפי' על בראשית (דלב).

L'Empereur's Uebersetzung des Benjamin von Tudela (siehe oben) und des Abrabanel'schen Commentars zu Jesaias 53:
ובפי' שניהם טעה החכם ל" אמפיריאור בפי' וסתירת דברי הרי"א על נ"ג לישעיה (5 גזר).

Fabri's Lexicon: מצאתי בלישיקון פברי שאמר משם החכם השלם סקליגר (Scaliger) [ברבריא].
כמו שכתב החכם סקליגר והביאו פברי בלישיקון שלו (המין).

Hugo Grotius: וכבר זכר זה — גרוציום בגויים גדול שמו (אבוב רועה)

Guido's lexicon syro-chaldaicum: גואידו בלישיקון סירו — כלדאיקו (בודיא).

Hieronymus' Comment. in Amos (חמת), in Ezechiel. (ירדן).

Horae talmudicae des Joh. Lightfoot: בעל הורי תלמודיצי (בוליות).

Hottinger's Lexicon harmonicum heptaglotton: בעל ז' לשונות (בורטיא)—.בעל ז' לשונות הביא פה אמה טרקסין ואינו־מעניו (טורסקי)

Er könnte vielleicht auch Edmund Castellus' lex. heptaglotton gemeint haben, da dasselbe jedoch 1669 (ein Jahr

nach der Veröffentlichung des כתר כהונה) erschien, während Hottinger's Werk 1661 und 1664 veröffentlicht wurde (vgl. Wolf b. hebr. II., 551–53), so ist wahrscheinlich das letztere gemeint.

Isidorus Hispalensis' liber glossarum: איסידור אין גלוסרי (גרגר) (ירק 9 und גור vgl. בודיא) ובאיסדרוס גלוצריו.

Josephus' Antiqu. und bell. jud. (דגלת, אבוב רועה) einmal auch bell. jud. in einer spanischen Ausgabe: היוסיפון בס' מלחמותיו ד' שע"ב לספרדים (טור).

Martinus lexicon: (גנוסר, 4 גלגל, בירצא, אספקלטור) מרטינוס בלישיקון שלו.

Johannes Meursius' glossarium graecobarbarum:
כמו שהביא יוהני מיאורסי בגלוסארי שלו (אמרא).
ובחפשי באמתחות הגלוסרי מצאתי במורצי (אספרי).
עיין במירסי גלוצריו (בסתייר).

Val. Schindler's Lexicon pentaglotton, gegen welches er häufig polemisirt: בעל ה' לשונות לא הבין וכו' (גוף). — בעל ה' לשונות פי' שבוש בדברי תרגום (אתקיא). — בעל ה' לשונות — ומלבד כי הטעה את הספרים לא יתכנו דבריו (בחר). — בעל ה' לשונות ע' נקט אמר קום טידיו בולונטטיס (cum taedio voluntatis) והוא שבוש גמור (חפץ). — הופת חלוקו — ובעל ה' לשונות תרגמו כירוטיקא (chirotheca) כביכול, יכל, טור, חדה, חשל, זליק, אשכרוע [חפת]. — Vergl. noch אסתניד, אוג. Obzwar hier blos im Allgemeinen lex. pentaglotton citirt wird, so ist doch wahrscheinlich das unter diesem Namen bekannteste Lexicon Schindler's gemeint. Zwei andere lexica pentaglotta: vom Guil. Alabastrus und Ernestus Gerhard sind weniger verbreitet (vergl. Wolf b. hebr. II., 548, 552, 559).

Scapula כי לב אצל הראשונים הוא האצטומכא כאשר הביא סקאפולה במלת קרדיא (א Anfang).
Vgl. ברבריא. — כמו שהביא סקפולא בשם גלינו (בת ארעא).

Scaliger de emendatione temporum: סקליגר ספר ז' די אימינד' טימפ' (גפתית).

Turnebus: גלגסין (איכה רב' פ' זנח ה' את מקדשו) — המלה היא רומית והוא מכסה ברזל לרגלי אנשי המלחמה (caliga) — בא וראה מה שכתב טורניבוס ס'כ"ו פ' ל"ח (גלגסין).

(Schluss folgt.)

Analekten.

Zur hebräischen Sprachkunde.

Vor einigen Jahren wurde ich durch Herrn Caplan (vergl. Monatsschrift vor. Jahrg. S. 310), der sich längere Zeit in Madrid aufgehalten und, beiläufig gesagt, jüngst in Brüssel ein spanisches Schriftchen edirt hat, auf eine 1859 erschienene spanisch geschriebene hebräische Grammatik von Garcia Blanco aufmerksam gemacht. Da dieselbe, wie versichert wurde, „im dritten Theile eine vollständige Bibliographie der im Escorial befindlichen hebräischen Manuscripte liefert", so hielt ich in verschiedenen grösseren Bibliotheken Deutschlands nach diesem vielversprechenden Werke Nachfrage; es war jedoch nirgends vorhanden. Erst im vorigen Jahre gelang es mir, dieses Werk, das in Deutschland gänzlich unbekannt ist, käuflich an mich zu bringen. Es führt den Titel:

דקדוק. Analisis filosófico de la escritura y lengua hebrea, por el Doctor D. Antonio M. Garcia Blanco, Professor de la Universedad literaria de Madrid. 3 Theile. Madrid 1846—1851.

Immerhin eine seltene Erscheinung! Die erste grössere hebräische Grammatik in spanischer Sprache, der, wenn sie auch auf Originalität keinen Anspruch zu machen hat, doch zugestanden werden muss, dass die Arbeiten von Schultens, Winer, Gesenius und vieler anderen bis auf Fürst in ihr fleissig benutzt worden sind. Der erste Theil behandelt die Formenlehre, der zweite Theil beschäftigt sich mit der Syntax und im dritten Theile, der 1851 (und nicht 1859) erschienen, und nicht „den Juden", sondern den „Hebraizantes Españoles" gewidmet ist, wird eine Geschichte der hebräischen Sprache geliefert, über Massora, Kabbala geschrieben, von einem „Bibliographen der im Escorial befindlichen hebräischen Manuscripte" keine Spur. Dass Garcia Blanco vermöge seiner Stellung als Professor und

Canonicus sich Zutritt zum Escorial zu verschaffen wusste, bezweifeln wir durchaus nicht; für seine hebräische Grammatik hat er von dieser Erlaubniss keinen Gebrauch gemacht, mit dem besten Willen auch nicht können.

Eine glänzende Probe seiner Kenntniss der hebräischen Sprache legt er am Ende des ersten Theiles seines Werkes ab, er beschliesst diesen Theil wie ein echter Hebraist in hebräischer Sprache mit folgenden Worten:

עַמּוֹ עָשׂוֹ

כְּלִיתִי זֶה סֵפֶר הַנִּקְרָא דִּקְדּוּק הַקְּתֻבֶת וּלְשׁוֹן הָעִבְרִים

פָּז בְּמַדְרִיד בְּשָׁבָת בְּעֶשְׂרִים לְחֹדֶשׁ אֱלוּל

בְּאֶלֶף שָׁנִים וּשְׁמֹנָה מֵאוֹת שָׁנָה

וְשֵׁשׁ שָׁנִים וְאַרְבָּעִים שָׁנָה

בְּיוֹגִיעָה גְּדוֹלָה מְאֹד בְּאֶלֶף סִבְלוֹת עָמָל עֲבָרִים וּתְאֻנִים רַבִּים

וּמִסְפָּרוֹת לֹא יָדַעְתִּי אֵין לָיו מִסְפָּר

הַלְלוּ־יַהּ הַנֹּתֵן לָנוּ מִן הָעֹז וּמִן הַבִּינָתוֹ וּמִן חַנְתָיו לִכְלוֹת אֹתוֹ

בָּרוּךְ שְׁמוֹ לְעוֹלָם

בָּרוּךְ ה׳

אמן׳

Garcia Blanco folgt, was die hebräische Literatur betrifft, mehr noch als sein Schüler, der Historiker José Amador de los Rios, dem unzuverlässigen Rodrigo de Castro, und wissen wir nicht, ob nicht auch der Bibliotheca die Notiz entnommen ist, dass das Escorial und die Bibliothek zu Toledo je 10 alte ס״ת besitzen, die 5 nicht mitgerechnet, welche Ximenes de Cisneros in Alcala de Henares anschaffen liess und die sich jetzt in der Nationalbibliothek zu Madrid befinden.

Garcia Blanco ist, wie gesagt, der Erste, welcher mit seiner Grammatik den ersten Anstoss zu einer Wiederbelebung des Studiums der hebräischen Sprache in der Heimat der Kimchi's gegeben, denn seine heimathlichen christlichen Vorgänger, welche unseren Bibliographen zumeist unbekannt sind, haben den elementaren Standpunkt nicht verlassen.

Als solche werden genannt:

Salvador Verneda y Vila, Grammatica hebraica completa, Madrid 1790. 4.

Benito Lopez Bahamonde, Grammatica de la lengua hebrea escrita en castellano para mayor facilidad de los Jóvenes. Madrid 1818. 4.

Francisco Orchell, der Lehrer Blanco's, welcher mit dem Secretair des französischen Sanhedrins verkehrte, schrieb Grammatica rasonada y filosofica de la lengua hebrea sobre la teoria fisiologica de la voz humana (handschriftlich im Besitz Blanco's).

Kayserling.

Recensionen und Anzeigen.

Zur Geschichte des Unterrichtes der israelitischen Jugend in Wien. Mit Benutzung von archivalischen Documenten von G. Wolf. Wien, 1867. Im Selbstverlage des Verf. 38 S. 8.

Was für den Jugendunterricht und speciell für den Religionsunterricht in der Hauptstadt Oesterreichs bis auf die Gegenwart gethan wurde, erzählt uns der durch mehrere schätzbare Monographien bereits bekannte Verfasser in kurzer, aber recht anziehender Darstellung. Zurückgehend bis auf das 10. Jahrhundert verfolgt er, unter stetem Hinblick auf die allgemeinen politischen und socialen Verhältnisse der Juden Oesterreichs überhaupt, die Bestrebungen, die namentlich im 18. Jahrhundert hervortraten, um unter den Juden einen geregelten Schulunterricht einzuführen und dem bisherigen Willkürregimente des Privat- und Chederunterrichtes ein Ende zu machen. Die Skizze beschränkt sich aber nicht bloss darauf, die Entwickelungsgeschichte der Religionsschule bis auf die neueste Zeit darzustellen und die früher vielfach ventilirte, jetzt wohl völlig abgethane Frage in Betreff der Errichtung jüdischer Volks-

schulen in ihrem geschichtlichen Verlaufe zu besprechen, sondern wir finden in derselben auch eine Menge von Einzelnheiten, die über die Stellung der Juden, besonders im Josephinischen Zeitalter, und das Verhalten der Regierung ihnen gegenüber interessante Aufschlüsse geben. So finden wir zur allgemeinen Charakteristik der Zeit auch in den Rescripten über das Unterrichtswesen recht brauchbare Notizen. Man sehe z. B. das durchweg tolerante Edict vom Jahre 1790, das die jüdischen Schüler von der Anwesenheit beim Gebete vor und nach dem Unterrichte dispensirt (S. 14 ff.), und als kurioses Gegenstück einen Statthaltereierlass vom Jahre 1849, der eigene Schulbänke für die israelitischen Schüler einer Schule der Leopoldstadt anordnet, freilich nur, um — damit Fiasco zu machen. — Im Allgemeinen sieht man es dem kleinen Schriftchen an, dass der Verfasser auch einem unbedeutenden Stoffe Interesse zu verleihen und die Resultate seiner anderweitigen historischen und statistischen Forschungen zu verwerthen weiss. Wir hoffen daher demselben noch öfter auf diesem Gebiete zu begegnen und von ihm weitere Studien über die Verhältnisse der Juden in Oesterreich, wofür ihm in den Archiven so reiches Material zur Verfügung steht, begrüssen zu können.

D. G.

Chinnor Kodesch. Die Psalmen. Zunächst für israelitische Religionsschulen wortgetreu übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Gottlieb Schwarz, öffentlicher Lehrer. Wien 1867. (Verlag des Verf. In Comm. bei Herzfeld und Bauer in Wien.)

An guten Schulbüchern für den Unterricht der Jugend im Hebräischen ist nicht gerade Ueberfluss, und es verdient daher jede Erscheinung, die einem allgemein gefühlten Bedürfnisse auf diesem Gebiete abzuhelfen sucht, von vornherein Aufmunterung und Anerkennung. Ist es nun gar ein im Schulfache ergrauter Schulmann, der die Frucht langjähriger Erfahrungen und Bemühungen der Oeffentlichkeit übergibt, so wird gewiss Jeder, dem die religiöse Belehrung der Jugend am Herzen liegt, dem Autor für sein Bestreben Dank wissen. Daher verdient

auch der Chinnor Kodesch des Herrn Schwarz als ein verdienstliches Streben, das eine fühlbare Lücke auszufüllen sucht, mit Freuden begrüsst zu werden: hier, wenn irgendwo, gilt das bekannte: in magnis voluisse sat est. Neue Resultate freilich oder gar eine Bereicherung der exegetischen Literatur darf man in dem erwähnten Buche nicht erwarten, und wenn gleichwohl manche originelle Uebersetzung und Erklärung sich eingestreut findet, so ist natürlich das Verdienst des Verfassers um so höher anzuschlagen. Dieser Umstand berechtigt aber noch keinesweges, seine Leistung mit dem streng wissenschaftlichen Massstabe zu messen, da er die Resultate der neuen exegetischen Forschung völlig ignorirt und von Ewald, Hitzig, De Wette u. A., ja auch von den jüdischen Exegeten, ausser Raschi und Kimchi unter den älteren und Mendelssohn und Philippson unter den neueren, keine Notiz nimmt. Allerdings kann man nicht gerade sagen, dass diese enge Auswahl der exegetischen Vorarbeiten den Werth dieses Schulbuches sonderlich verringert hat; nur hätte consequenter Weise Herr Schwarz auch mit seinen eigenen, für urtheilsfähige Leser berechneten Erklärungen, bis sich eine günstigere Gelegenheit zur Veröffentlichung derselben darbietet, hinterm Berge halten müssen. Er hätte seiner Aufgabe vollständig genügt, wenn er eine „wortgetreue" Uebersetzung geliefert hätte, ohne dabei „dem Geiste der deutschen Sprache den mindesten Eintrag zu thun." Aber an diese letztere Forderung wenigstens hätte Verfasser sich strenger halten müssen, und vor Allem musste sowohl der hebräische Text von der ziemlich beträchtlichen Zahl von Druckfehlern als auch der deutsche von den nicht seltenen Incorrectheiten frei bleiben. Sprachliche Ungenauigkeiten wie „bei seiner hochtragenden Nase" (10, 4), unschöne Wendungen wie „ist Gedenkens deiner" (6, 6) oder „ein befruchteter Weinstock an den Hinterwänden deines Hauses" (128, 3) und Flüchtigkeitsfehler, wie „das Antheil" (12, 6), du verderbst" (9, 6), „erzeugt Gnade" (18, 51) thun dem Werthe des Buches eben so sehr Eintrag, als die Genauigkeit, mit der Verf. sich streng an die Accente und massoretischen Lesarten gehalten hat, ihm zum wesentlichen Vorzug gereicht. Wir wollen daher hoffen, Herr Schwarz werde bei einer zweiten Auflage die Sorgfalt, deren er sich als Uebersetzer befleissigt, auch der Correctur angedeihen lassen. Wenn hierbei auch

manche nur ihm eigenthümliche Auffassung einer Stelle oder deutsche Redewendung der allgemein üblichen weichen sollte, so würde das Buch zwar weniger Neues, aber desto mehr Brauchbares bieten. Nach der Ansicht des Recensenten sucht Herr Schwarz ohne Noth Schwierigkeiten, wo gar keine existiren und geht über dieselben mit Leichtigkeit hinweg, wo man vergebens nach dem וגם זקנים טעם יקחו בה יתענגו der vorgedruckten Approbation umherspäht. Wenn z. B. 17, 3 פָּקַדְתָּ לַיְלָה durch „suchtest es heim mit Nacht" wiedergegeben wird, so klingt das zwar recht schön, aber die Grammatik protestirt dagegen und lässt sich den Acc. temp. nicht wegdemonstriren. Ps. 3, 7 שָׁתוּ עָלָי übersetzt Herr Schwarz „die um mich anlegen" und fügt erklärend hinzu „ihre Belagerungswerkzeuge". Auf der Flucht vor Absalom wurde David also auch belagert? vermuthlich in Machanaim (s. II. Sam. 17, 27). Das werden die Historiker und Exegeten Herrn Schwarz wohl schwerlich glauben, ebenso wenig wie er mit seinen neuen Worterklärungen, die sich um Parallelstellen und Versionen wenig kümmern, Anklang finden wird. Beispiele hierfür anzuführen verbietet der beschränkte Raum, wir erwähnen daher nur die ganz neue lexicalische Entdeckung, dass für „Gott" im biblischen Hebraismus auch מעלה gebraucht wird; denn p. 74, 5 ist übersetzt: „als brächte man es Gott selbst, durch einen gezimmerten Baumstamm". (כְּמֵבִיא לְמָעְלָה בִּסְבָךְ עֵץ קַרְדֻּמּוֹת?)

Es liesse sich über so manche Uebersetzung und Erklärung rechten; jedoch gestehen wir gern, dass der Leser auch hin und wieder manches Neue aus dem Buche erfahren, oder auf eine schwierige Stelle aufmerksam gemacht wird. Es solle auch das Verdienst des Herrn Schwarz durch die gerügten Mängel nicht geschmälert, sondern nur angedeutet werden, welchen Grad von Vollkommenheit seine Leistung bei grösserer Sorgfalt hätte erreichen können. Immerhin können wir daher mit dem Wunsche schliessen, Verfasser möge in seinem wackeren Streben unverdrossen fortfahren. Erfolg und Anerkennung werden ihm dann gewiss nicht ausbleiben.

D. G.

Monatschronik.

Berlin. Herr Sternberg von hier hat dem norddeutschen Reichstage eine Petition eingereicht, in welcher er darum bittet, die in mehreren Staaten des norddeutschen Bundes (speciell in Preussen) bei der Eidesleistung von Seiten jüdischer Bürger üblichen Förmlichkeiten abzuschaffen und die Norm der Eidesabnahme für Juden der für die Christen gleichzusetzen. Die Petitionscommission (Ref. Hüffer) beschloss, den Antrag zu stellen: die Petition, soweit sie auf die Abschaffung der bei dem Judeneide üblichen Förmlichkeiten sich bezieht, dem Bundeskanzler mit dem Ersuchen zu überweisen, dieselbe der zur Berathung der Civilprozessordnung tagenden Commission zur Berücksichtigung bei Ausarbeitung der neuen Civilprocessordnung zuzustellen.

Berlin. Der Reichtagsabgeordnete M. Wiggers (Berlin) hatte den Antrag eingebracht: den Bundeskanzler aufzufordern, den in der 27. Sitzung des Reichstages vom 23. October 1867 mit grosser Majorität gefassten Beschluss, dass in dieser Session ein Gesetzentwurf vorgelegt werde, durch welchen alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte aufgehoben werden, in Ausübung zu bringen. Der Referent Abgeordn. Dr. Endemann specialisirte den Antrag dahin: Der Reichstag wolle beschliessen, den Bundeskanzler aufzufordern, dass in Ausführung des am 23. October v. J. gefassten Beschlusses baldigst ein Gesetz vorgelegt werde, welches alle noch bestehenden aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte aufhebt, insbesondere 1) die Verbote und Beschränkung der Eheschliessung zwischen Christen und Israeliten, sowie auch die auf dem Glaubensbekenntnisse des einen Theils beruhenden Beschränkungen der ehelichen Rechte beseitigt, 2) für alle Eidesleistungen der Israeliten eine der Gleichberechtigung entsprechende Form einführt, 3) die volle Gleichberechtigung der Israeliten zur Theilnahme an der

Gemeinde- und Landesvertretung, sowie zur Bekleidung öffentlicher Gemeinde- oder Staatsämter im Gebiete des norddeutschen Bundes ausdrücklich anerkennt. An der Debatte im Plenum betheiligten sich die Abgeordneten Graf Bassewitz (Mecklenburg) und v. Brauchitsch gegen, Lasker und der Antragsteller für den Antrag der Commission. Die Abstimmung ergab die Annahme der Nr. 2 und 3 und Ablehnung von Nr. 1.

Paris. In der von der „Ligue internationale et permanente de la paix" abgehaltenen Generalversammlung gehörte der Grossrabbiner von Paris, Herr Isidor, nebst den Herren Dolfus, dem Belgier Vischers, den Engländern Richard und Edward Pease, dem Pastor der Pariser reformirten Gemeinde Martin-Parchoud und dem Nationalökonomen Fréderic Passey dem Bureau an.

Pest. Die Pester Judengemeinde petitionirte beim ungarischen Justizminister um Aufhebung des Judeneides. Dieser versprach schleunige Abhilfe und beauftragte den Rabbiner Löw aus Szegedin mit der Abfassung eines Gutachtens über den Eid more judaico. Wie zu erwarten stand, hat Herr Rabbiner Löw alle bisher üblichen und anstosserregenden Formen als unbegründet bezeichnet. Die königliche Septemviral-Tafel hingegen sprach sich in einem vor Kurzem ergangenen Bescheide dahin aus, dass der Eid more judaico mit allen seinen schimpflichen und beschämenden Formalitäten aufrecht zu erhalten sei.

Rumänien. Nachdem der Senat gegen das Ministerium Bratiano ein Misstrauensvotum ausgesprochen hatte, reichte dasselbe seine Demission ein. Ein darauf von dem anderen Hause angenommenes Vertrauensvotum für das Ministerium veranlasste den Fürsten Carl, das Entlassungsgesuch nicht anzunehmen. Das bisherige Ministerium bleibt daher im Amte, wogegen der Senat aufgelöst wird und Neuwahlen veranstaltet werden sollen.

Wien. Herr Rabbiner Horwitz ist nach längerer Krankheit aus dem Reiche der Lebenden geschieden. Sein friedliebender Charakter, seine aus innerer Frömmigkeit hervorgegangene herzgewinnende Bescheidenheit, verbunden mit ausgebreiteter theologischer Gelehrsamkeit, haben ihm in seinem vieljährigen Wirken allgemeine Liebe und Hochachtung erworben: sein Hintritt wird von allen Seiten tief bedauert.

LXXXVI.

VERZEICHNISS

HEBRÆISCHER HANDSCHRIFTEN

UND

SELTENER DRUCKE

AUS DEM

ANTIQUARISCHEN LAGER

VON

A. ASHER & Co.

BERLIN: 11, UNTER DEN LINDEN.
LONDON: 13, BEDFORD STREET, COVENT GARDEN.

BERLIN.
11, UNTER DEN LINDEN,
1868.

Verlag von A. ASHER & Co., Berlin und London.

CATALOGUS LIBRORUM HEBRAEORUM IN BIBLIOTHECA BODLEIANA jussu curatorum digessit et notis instruxit M. Steinschneider. 4to. (CXXXII et 3304 col.) . . . . . Lstr. 5. = 33 Thlr. 10 Sgr.

CONSPECTUS CODD. MSS. HEBR. IN BIBLIOTHECA BODLEIANA. Appendicis instar ad catalogum librorum et mss. hebraeorum sub auspiciis curatorum digessit M. Steinschneider. 4to . 3s. = 1 Thlr.

LIBER KORE HADOROT. SCRIPSIT CONFORTE. DENUO EDIDIT, textum emendavit, introductionem, notas, indices adjecit D. Cassel. 4to. [6s. = 2 Thlr.] . . . . . 3s. = 1 Thlr.

MANUSCRIPTI CODICES HEBRAICI BIBLIOTHECAE SUAE DEscripti et illustrati a G. B. de Rossi. 3 vols. Roy. 8 vo. Lstr. 1. 10s. = 10 Thlr.

HEBRAEISCHE BIBLIOGRAPHIE. BLÄTTER FÜR NEUERE UND ältere Literatur des Judenthums. Redigirt von M. Steinschneider. Jahrgang I—VIII. 1858—64 (I. & II. vergriffen.) Roy. 8 vo. Jeder Jahrgang einzeln . . . . . 4s. = 1 Thlr. 10 Sgr.

WISSENSCHAFTL. BLÄTTER AUS DER VEITEL-HEINE-EPHRAIMschen Lehranstalt. — Inhalt: I. Lebrecht, Handschriften und erste Gezammtausgaben des Babylon. Talmud. — II. Haarbrücker. Rabbi Tanchum Jeruschalmi, Arab. Commentar zum Buch Josua. — III. Steinschneider, Zur pseud-epigraphischen Literatur des Mittelalters. 8vo. 5s. = 1 Thlr. 20 Sgr.

CATALOGUE OF THE HEBREW BOOKS IN THE LIBRARY OF THE British Museum. Printed by Order of the Trustees. Roy. 8vo. 900 pages. London 1867. . . . Lstr. 1, 5s. = 8 Thlr. 10 Sgr.

Dieser von Joseph Zedner redigirte Katalog der grössten Hebräischen Büchersammlung der Welt, bildet zugleich die vollständigste Bibliographie der gesammten Hebräischen Literatur und ist daher allen Hebraisten unentbehrlich.

LXXXVI.

VERZEICHNISS
HEBRÆISCHER HANDSCHRIFTEN
UND SELTENER DRUCKE
AUS DEM
ANTIQUARISCHEN LAGER
VON
A. ASHER & Co. IN BERLIN.

I. Handschriften

(verzeichnet von *Dr. Steinschneider.*)

[Sämmtlich complet und wohl erhalten, wo nicht anders bemerkt.]

1. חומש **Pentateuch, Megillot** und am Rande **Haftarot** mit **Raschi's** Commentar . . . . . 50 Thlr.

   Octavo, Pergament, deutsche, sehr zierliche Hand (XV. Jahrh.?), Text punktirt, der Commentar durchaus von zweiter Hand emendirt.

2. רש"י **Raschi,** Commentar über den Pentateuch, Jesaia und Jeremia (bis Cap. 23) . . . . . 150 Thlr.

   Quarto, Pergament, wahrscheinlich italienische Hand, vom J. 5030 (1270). Der Codex wurde in früher Zeit für 96 Florin verkauft, ein für damals sehr hoher Preis. Sehr werthvoller, noch nicht benutzter Codex, enthält den Text in mehr ursprünglicher Gestalt; die Zusätze geben die Quellen an. Auch Reime am Ende der Abschnitte sind vorhanden. — Der Cod. vererbte sich lange in der gelehrten Familie ***Finzi.***

3. רש"י **Raschi,** Commentar über den Pentateuch (Anf. defect). 50 Thlr.

   Quarto, Pergament, grosse italienische alte Hand, geschrieben von Menachem ben Mose für den Arzt Mose Deloplazo (?) (XIV—XV. Jahrh.).

4. דוד קמחי **David Kimchi,** Commentar über Josua (Anf. defect), Richter, Samuel . . . . . 40 Thlr.

   Quarto, Pergament, Quadratschrift, alt.

5. מושה קמחי איוב **Mose Kimchi,** Commentar über Hiob; *bisher nur ein Exemplar in Rom bekannt (s. Ozar Nechmad II, 23).*

   Die Echtheit bestätigen zahlreiche Anführungen des Serachja b. Isak (1290, Cod. München 79).

B. [פירוש איוב] **Levi b. Gerschom,** Commentar über Hiob.

Quarto, Papier, italienische und spanische Hand.

6. פירוש איוב **Levi ben Gerschom,** Commentar über Hiob, mit punktirtem Text am Rande.

B. פירוש משלי **Immanuel ben Salomo** aus Rom (blühte 1320), Commentar über Proverbia (Anfang der Vorr. fehlt), Text punktirt, 60 Thlr.

Quarto, Pergament, spanische Hand; beide im Jahre 1400 geschrieben, *B.* von *Cargot Attar Provinciale* aus Arles, ist nur einmal 1486 gedruckt, und dieser Druck selten.

7. פירוש איוב **Abraham Farissol** (blühte Ende XV. Jahrh.), Commentar über Hiob.

B. פירוש אבות **Desselben** Commentar über den Talmud. Tractat Abot; ein im Catalog der Leydner HSS. p. 393 angeführtes Citat über **Christus** findet sich hier in der That in Cap. 1.

C. פירוש קהלת **Desselben** Commentar über Kohelet, wovon nur ein oder zwei Autographen in Parma bekannt waren. 40 Thlr.

Quarto, Papier, spanische Hand (XVI. Jahrh.?)

8. שרשים **David Kimchi,** Wörterbuch. Anfang defect bis z. d. Art. אים.
B. Grammatik פתח דברי (unvollst.) . . . . . 80 Thlr.

Quarto, Pergament, kleinere und grössere sehr schöne spanische Quadrat, geschrieben von Salomo Jehuda ben Josef *ha-Jaari* (aus Nismes?) im J. 5087 (1327).

9. מבוא הדקדוק **Benjamin** [ben Joab?], grammatisches Compendium, *unbekannt.* (Im Akrost. zu Anfang יהי מורי יואב כאברהם כאב) .

B. Anonyme Einleitung und Anfang einer kurzen **Grammatik** (worin אשכילך אהרן אחי).

C. Anonyme Bemerkungen über den Pentateuch und Erklärung der Fremdwörter in Raschi's Commentar.

D. **Meir ben Salomo ben David,** Grammatische Bemerkungen als Ergänzung zu seines Grossvaters פתח דברי [also David, vgl. *Maase Efod* S. 233, Libanon III, 1866, S. 348]. Vf. vielleicht identisch mit Meir b. David in N. 17 und bei Efodi?

E. Notizen über 21 Radices, von einem Anonymus in Lagnano (?לנייאנו) gefunden. Fragment.

F. ספר הזכרון **Josef Kimchi,** Grammatik, unedirt. 40 Thlr.

Quarto, Papier, deutsche verschiedene Hand.

10. מרדכי **Mordechai** (um 1300), Talmud. Compendium, Ordnung Naschim. 60 Thlr.

Gross *Folio*, Pergament, altdeutsche Hand, jedenfalls vor 1366 geschrieben, vielleicht die älteste HS. dieses Werkes, splendid.

11. ביאור בן רשד לספר הנהגת המדינה לאפלטון **Averroes**, Paraphrase der Republik **Plato's**, hebr. v. Samuel ben Jehuda u. s. w. (1322). Original der lateinischen Ausgabe.

B. מאמר לאבו נצר בשכל ובמושכל **Alfarabi** über den Intellect und das Intellectuale. Der ungenannte Uebersetzer ist Kalonymos (1314), diese Uebersetzung unedirt (s. Steinschneider's Abhandl. Alfarabi, Petersburg 1868, S. 92).

C. **Averroes**, Fragment aus der Abhandl. über den hylischen Intellect, übersetzt von Todros [XIV. Jahrh.].

D. .... מאמר במנות חלקי כל חכמה **Alfarabi**, encyklopäd. Uebersicht der Wissenschaften. Der ungenannte Uebersetzer ist Kalonymos (1314?). Sehr selten (Steinschn. *l. c.* S. 83).

E. אגרת .. בסדור קריאת החכמות **Alfarabi**, über die Methode des Studiums; eine Uebersetzung des, von Schmolders edirten: *De rebus studio philosophiae praemittendis* [übersetzt von Kalonymos?] (s. Steinschn. *l. c.* S. 85) . . . . . 40 Thlr.

Quarto, Papier, italienische Hand.

12. מאמר .. בנפש **Alexander von Aphrodisia**, über die Seele [Tr. I.], nach der arab. Uebersetzung des Ishak ben Honein hebr. von Samuel ben Jehuda (1324—40). Auch die allein bekannten Pariser HSS. 893—4 enthalten nicht mehr, und schon Averroes scheint nicht mehr gekannt zu haben (s. Steinschn. *l. c.* S. 106) . 30 Thlr.

Quarto, Papier, alte spanische Cursiv.

13. חובות הלבבות **Bechai ben Josef** (blühte um 1100?), Herzenspflichten, nebst Ermahnung.

B. שבולי הלקט **Zidkijja Anaw** aus Rom (um 1240), Ritualwerk aus alten Quellen compilirt, sämmtliche 12 Abschnitte mit Vorrede, Versen u. s. w., ferner die Abschnitte über Beschneidung und Trauergebräuche (fehlen 10 Bl.) — *Von diesem sehr wichtigen Werke ist nur ein sehr mangelhafter Auszug gedruckt (Catal. Bodl. p. 2770)* . . . . . 150 Thlr.

Gross ***Quarto***, Pergament, splendid, sehr deutliche italienische Hand des Joab b. Jechiel b. Jekutiel aus Todi aus der Familie Bethel v. J. 5164 (1404).

14. מורה הנבוכים **Maimonides**, Führer der Verirrten, nebst Glossar des Samuel Tibbon und Indices . . . . . 50 Thlr.

Klein ***Quarto***, Pergament, splendid, sehr zierliche Quadratschrift des berühmten Abraham ***Farissol*** (Ende XV. Jahrh.); wichtige Stellen mit einem Händchen bezeichnet. — Einige Bl. am Rande abgeschnitten, ohne den Text zu berühren.

15. מעלות המדות **Jechiel ben Jekutiel** (schrieb 1287), Sittenwerk (geschätzt). — Fehlt Anf. der Vorr. . . . . 10 Thlr.

Quarto, Papier, deutsche Hand, wahrscheinlich XV. Jahrh.

A. Asher & Co., Berlin & London.

16. חשק שלמה **Salomo ben Jehuda, genannt** *Salmon Vivas de Lunel*, Commentar über das Buch Cusari des **Jehuda ha-Levi,** verf. 1424.

Quarto, Papier, ital. Hand (Anf. XVI. Jahrh.?). — In der HS. irrthümlich 1324; der dreizehnjährige Verf. des *bisher unbekannten*, in vielfacher Beziehung lehrreichen Werkes, war ein Schüler des Menachem ben Salomo *(Frat Maimon)*, wie der Vf. der nachfolg. Nummer; es erklärt sich hieraus wohl die wesentliche Uebereinstimmung beider in sehr zahlreichen Stellen, die sich gegenseitig controlliren. Die wichtigsten Bemerkungen und Citate sind von einem Besitzer mit Bleistift angestrichen.

17. [עדות לישראל?] **Natanel Caspi** *ben Nehemia*, Commentar über das Buch Cusari, verf. 1425 (vergl. N. 16 und Litbl. des Orient 1848, S. 571). — Sehr selten.

B. גלילי כסף **Joseph Caspi,** über einen Widerspruch in den Decreten des Buches Esther, verf. in Majorca 1331. (Vgl. Ersch u. Gruber S. II. Bd. 31. S. 66, u. S. 60 A. 14, hier: כיתי עם בני הגדול).

C. פירוש הפירוש מהחכם ר' אברהם אבן עזרא Supercommentar über **Ibn Esra's** Pentateuchcommentar, *unbekannt?*

Quarto, Papier, italienische Hand (vgl. No. 16) — *C.* wird dem „Caspi" (welchem?) beigelegt, enthält aber sowohl den, in Ersch *l. c.* S. 68 unter *C.* aufgeführten Commentar, identisch mit dem Fragmente in Cod. Paris 184,2 des neuen Cataloges, welches dem **Jedaia ha-Penini** beigelegt worden (Litbl. 1848, S. 259, *Catal. Bodl.* p. 2004, Hebr. Bibliogr. 1865, S. 75), als auch den grössten Theil des anonymen Commentars, welchen Auerbach in Geiger's jüd. Zeitschr. IV, 297 dem **Isak Israeli** beilegt; aber viel correcter und vollständiger als dort und in Codex München 61,2 (s. Steinschneider's Abhandl. „Supercommentare über I. E." in Geiger's jüd. Zeitschr. VI, 120).

No. 16 und 17 zusammen . . . . 100 Thlr.

18. מראות השתן Uroscopie und Therapie nach griechisch-latein. Quellen, anf. ספר בהתאספי עם האספים (vielleicht von dem Anonymus aus Avranches um 1199? vgl. Virchow's Archiv Bd. 40, S. 84).

B. — desgleichen nach **Isak Israeli.**

C. — andere Regeln.

D. — v. **Joseph ben Isak** (f. 22 u. 27b ff., anders als die HSS. in Ersch u. Gruber S. II. Bd. 31, S. 82, u. Hebr. Bibliogr. 1865, S. 98).

E. — mit Excerpten aus ס' הקדחות והסכנות des Hippocrates (vgl. Virchow's Archiv Bd. 42, S. 98).

F. העתקת חנניה בן יצחק מאספות ספר השתן **Galen,** über Urin, aus den arabischen Collectaneen des Honein. (Von Interesse, da das edirte Buch Galen's grösstentheils unecht ist. S. Virchow's Archiv Bd. 37 S. 355).

G. Fragment.

H. Heilmittel für alle Krankheiten, vom Haar anfangend, nach arabisch-lateinischen Quellen; Vf. noch zu ermitteln. 30 Thlr.

Octavo, Pergament, schöne alte spanische Hand.

19. ספר יואנים הדמשקיי **Johannes Damascenus** *(Ibn Masewcih)* über purgirende Heilmittel; aus einer in Aegypten angefertigten latein. Uebersetzung, hebr. von Samuel ben Jakob in Capua (vgl. Virchow's Archiv Bd. 37, S. 303). Zuletzt eine Sammlung einfacher Mittel aus Mesue . . . . . 60 Thlr.

Folio, Pergament, schöne italienische Hand, XIV—XV. Jahrh., mit farbigen Initialen, an einigen Stellen durchlöchert.

20. כליאת **Averroes**, medizinisches Werk (vulgo: *Colliget*), anonyme, den Bibliographen unbekannte Uebersetzung aus dem nicht mehr vorhandenen Original. Es fehlt nur wenig zu Anfang und Ende (von VII, 18 ff.) . . . . . 40 Thlr.

Quarto, Papier, spanische Hand, circa XV. Jahrh.

21. Medicinische Collectaneen, Glossare von Heilmitteln u. s. w., darunter die Einleitung des **Johannitius** (יוחנסיו) mit dem äusserst seltenen Commentar (Virchow's Archiv Bd. 39, S. 328), vollständig; Excerpte aus *Mesue*, *Bernard de Gordo* . . . . . 25 Thlr.

Octavo; Papier, italienische Hand des Mordechai Kochab (Stella, oder Stern).

22. חכמת נשים oder *Scienza delle Donne.* **Jechiel Kohen ben Mose** aus der Familie *Manoscrivi* (die sich von Esra dem „Schreiber" ableitet), *italienisches* Ritual- und Sittenbuch für Frauen, verf. 1565, der *Virtuosa Dati*, Frau des bekannten Mordechai *Dato*, gewidmet, in 7 Abschnitten, jedoch nicht bis zu Ende geschrieben, vielleicht nicht weiter vorhanden, da die Zusätze und Verbesserungen am Rande vom Vf. selbst herzurühren scheinen. Mit hebr. Vorrede und ital. Versen; für Sittengeschichte und ital. Literatur der Juden von Werth, da das Italienische sehr correct und gut geschrieben ist. 40 Thlr.

Quarto, Papier, bis I. Cap. 4 punktirt, jedoch auch ohne Punkte sehr deutlich und verständlich (vgl. ***Hebr. Bibliogr.*** 1863, S. 48). Den Codex kaufte ***Abr. S. Graziano*** nebst anderen, welche Almanzi besass (z. B. 156).

II. Hebräische Druckwerke und Uebersetzungen.

23. **Aboab**: מנורת המאור, eth. fol. (Constantinopel 1514.) . . 10 Thlr.
Titel fehlt. Erste fast unbekannte Ausgabe eines sehr geschätzten Buches aus dem dreizehnten Jahrhundert.

24. — (Dasselbe Werk spanisch.) Almenara de la luz, tratado de mucho provecho para beneficio de alma, trad. en lengua bulgar por el Haham Jahacob Hagis. 4to. Amsterdam 5468 (1708). Ledrbd. . 4 Thlr.

25. **Abraham Elieser f. Jos. Lask.** יקרא דחיי 8vo. Offenbach 1823. 10 Sgr.

26. **Abraham f. Elieser.** הין צדק ותיקון המדות 4to. Wilna 1779. 1 Thlr.

27. **Abraham Ibn Esra.** Commentarius in Pentateuchum. Editio princeps. fol. min. *Neapoli* 1488. . . . . 115 Thlr.
Höchst selten. Diese Originalausgabe ist die einzige, welche die in den späteren Ausgaben nicht vorhand. anti-christlichen Stellen enthält. — Das Exemplar ist sehr gut erhalten, nur einige Blätter sind etwas mehr beschnitten, als die anderen.

28 **Abravanel, Is.** ראש אמנה, dabei זבח פסח. Caput fidei (De articulis fidei). fol. Venet. 1545. . . . . 2 Thlr. 20 Sgr.

29. — — Andere Ausg. 4to. Cremona 1557. . . . . 15 Sgr.
Das Ende fehlt.

30. — מרכבת המשנה Comm. in Deuteron. fol. Sabionetta 1551. 4 Thlr.
Einzige vollständige Ausgabe dieses berühmten Buches.

31. **Aderet, S.** עבודת הקדש ובעלי הנפש 4to. Venetiis 1602. 20 Sgr.

32. **Adadi, Abr.** השומר אמת Synagogenregeln. 8vo. Livorno 1849. br. . . . . 2 Thlr.

33. **Akiba.** אותיות דר"ע Mystik. 4to. Venedig 1546. . . . 25 Sgr.
Seltene Ausgabe.

34. **Albo, Jos.** עקרים Fundamenta (fidei). 4to. Venet. 1521. 3 Thlr.
Höchst selten. Sehr schönes Exempl., Titel u. einige Blätter des Index fehlen.

35. **Alfasi.** הלכות Compend. talmud. T. I. fol. Crac. 1597. 6 Thlr.

36. **Almanzi, J.** ליום כלולות Ob Morpugi Levi sponsalia. 8vo. Tergesti 1859. Auf Pergament gedruckt. . . . . 1 Thlr. 15 Sgr.

37. **Benjamin of Tudela.** מסעות The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, ed. by A. Asher. 2 Bde. 8vo. Berl. 1840—1. cart. unbeschn. 8 Thlr.

BIBLIA.

38. **Biblia** hebr. 4to. Venetia, Bomberg, 1544—5. . . . . 10 Thlr.

39. — — 2 Bde. 8vo. Francof. ad Viadr. 1595. Pergbd. . . 6 Thlr.
Schönes Exemplar.

40. — — ed. Menasseh ben Israel. 4to. Amst. 1635. Pergbd. 2 Thlr. 15 Sgr.
Schönes Exemplar.

41. — — jussu D. Nunez Torres. 4 Bde. 12mo. Amst. 1700—5. Ledbd. 8 Thlr.
Geschätzte und seltene Ausgabe.

42. — — cum opt. impr. et mss. codd. collata et juxta Masoram emend. D. H. Opitius. 4to. Kilonae 1712. Pergbd. . . . . 4 Thlr.
Sehr gesuchte Ausgabe.

43. — — cum adnotat. latin. ed. J. H. Michaelis. 4to. Halae 1720. 4 Thlr.

44. — — Dieselbe Ausgabe in fol. Ledbd. . . . . 9 Thlr.
Schönes Exemplar.

45. — hebr. et latina planeque nova Seb. Munster translatione lat. etc. fol. Basil., ex off. Bebeliana, 1534. Hfzbd. . . . . 5 Thlr.
Schönes Exemplar.

46. — hebr. cum Sal. Norzi comm. crit. מנחת שי 2 Bde. 4to. Mantua 1742—44. Ledbd. . . . . 18 Thlr.
Gesuchte und seltene Ausgabe.

47. **Biblia** cum Jac. Lombroso comment. grammat. et crit. 4to. Venedig 1639. . . . . 10 Thlr.
Geschätzte und seltene Ausgabe.

48. — cum comment. Asulai. 4 Bde. 4to. Pisa 1803—4. Ledbd. 12 Thlr.

49. — POLYGLOTTA, hebr., chald., graece & lat. cura et studio Bened. Ariae Montani. 7 Bde. (Bd. 8 fehlt). fol. *Antverpia*, Plantin, 1569—73. Pergbd. . . . . 26 Thlr.
Schönes Exemplar.

50. — — hebr., chald., syr., graece, lat. et arabice (ed. G. Mich. le Jay). 9 Thle. in 10 Bdn. fol. Paris 1628—45. Pergbd. . . . 40 Thlr.

51. — RABBINICA. 4 Thle. in 2 Bde. fol. Venetia, Bomberg, 1568. Ldbd. 20 Thlr.
Schönes Exempl. Einige Wurmstiche am Anfange.

52. **Pentateuchus** hebr. cum punctis et cum paraphrasi chald. et comm. Rabbi Sal. Isaaci. fol. Bononiae, per Abr. Ben Chaiim, 1482. **Auf Pergament gedruckt.** . . . . . 200 Thlr.
Erste, höchst seltene Ausgabe. Typographisches Meisterwerk auf Pergament. Vollständiges Exempl. Mehrere Bll. sind am Rande ausgebessert, einige fleckig.

53. — — Anderes Exempl. ders. Ausg. **Auf Pergam. gedruckt.** 90 Thlr.
Das erste und letzte Bl. beschädigt, einige andere Bll. unsauber. 2 Bll. auf Papier.

54. — — cum Onkelos, Targum, Sal. Isaki comm., Chiskijja h. Manoach comm. in Pent., Abr. J. Esra in Meg. et Haft. fol. Venetia, Bomberg, 1524. Ledbd. . . . . 30 Thlr.
Sehr selten. Titel u. erstes Blatt. handschr.

55. — — Adj. e Rabbinor. comm., Cantica, Ruth, Threni, Ecclesiastes, Esther. 4to. Venetiis 1551. Pergbd. . . . . 3 Thlr.
Schönes Exemplar.

56. — — cum Onkelos, Targum. 12mo. Sabionetta 1557. Ledrbd. **Auf Pergament gedruckt.** . . . . . 70 Thlr.
Schönes, doch etwas stark beschnittenes Exemplar.

57. — — cum Raschi comm. fol. Cremona 1566. Hfzbd. . . 15 Thlr.
Das letzte Bl. handschriftl.; einige andere Bll. beschädigt u. wurmstichig.

58. — — 8vo. Amsterd., per fratr. Jak. et Abrah., 1727. Ledbd. 5 Thlr.
Sehr selten.

59. — — cum 3 Targum., Raschi, Samuel b. Meir. 5 Bde. 4to. Amsterd. 1764. Ledbd. . . . . 15 Thlr.
Geschätzte und seltene Ausgabe.

60. **Prophetae et Hagiographi.** 11 Bde. 24mo. — 7 Bde. Genevae 1617 et 4 Bde. Venet. 1552. Ledbd. . . . . 18 Thlr.
Seltene Sammlung in gleichem Formate. Schönes Exemplar.

61. — — cum comment. 13 Bde. 8vo. Livorno 1780—83. . . 6 Thlr.

62. **Prophetae priores,** cum comment. Kimchii. fol. Soncino 1485. 60 Thlr.
Erste, höchst seltene Ausg. Vollständiges Exemplar mit breitem Rande; einige Bll. wurmstichig.

63. — — Anderes Exemplar derselben Ausgabe. . . . . 20 Thlr.
Die ersten 8 Bll. fehlen. Exempl. mit breitem Rande, unbeschnitten. Wasserfleckig.

64. **Prophetae priores.** fol. Pesaro 1511 . . . . . 55 Thlr.
Sehr seltene Ausg. Schönes Exempl. im Originaleinbande aus gepresstem Holz.

65. — — cum comment. Abravanel. fol. s. l. e. a. (sed. Pesaro, 1511 oder 1512. Ledbd. . . . . 50 Thlr.
Ebenso seltene Ausgabe, wie die vorhergehende. Exempl. m. vollem Rande.

66. **Prophetae posteriores,** cum comment. Kimchii. fol. Soncino (circa 1485). Ledbd. . . . . 90 Thlr.
Erste, sehr seltene Ausg. Schönes vollständiges Exempl. m. breitem Rande. Am Ende etwas wurmstichig.

67. **Psalterium,** cum comm. Sal. Athia. fol. Venet. 1549. . . 6 Thlr.
Wurmstichig. Selten.

---

68. **Cordovero, Mos.** תומר דבורה. 8vo. Grodnow 1797. . . 10 Sgr.

69. **David f. Samuel Levi.** זהב מזוקק. Additiones ad Ture Zahab. 8vo. Zolk. 1730. . . . . 15 Sgr.

70. **Elia Kohen.** שבט מוסר Virga castigationis (lib. moral). 4to. Wilm. 1722. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

71. **Eljakim f. Abraham.** עין הקורא Oculus legentis (Gramm. hebr.). 8vo. Berol. 1803. . . . . 20 Sgr.

72. **Galante, Mos.** קרבן חגיגה Sacrificium festivale (conciones. fol. Venet. 1704. . . . . 1 Thlr.

73. **Gianesi, J. S.** בן ישי Chronologie mit ital. Einleitung und Tabellen. 8vo. Wien. 1827. . . . . 1 Thlr.
Selten.

74. **Goethe.** נוח הצדק oder Hermann und Dorothea. 8vo. Warschau 1857. . . . . 1 Thlr.

75. **Grammaticae,** דקדוקים (Opuscula grammatica var. auct.). 8o. Venet. 1546. . . . . 2 Thlr.
Einige Opuscula fehlen. die vorhandenen sind ganz complet. Schönes Exempl.

76. **Hai Gaon.** משפטי שבועות Judicia juramentorum. 4to. Venet. 1602. 2 Thlr. 20 Sgr.

77. **Heilpron, Jac.** נחלת יעקב Hereditas Jacobi (Fragen und Antw.). 4to. Pad. 1622. . . . . 1 Thlr.

78. **Isak f. Israel.** שו"ת באר יצחק Responsiones. fol. Königsb. s. a. (300 pp.) 1 Thlr. 20 Sgr.

79. **Isachar Ibn Susan.** עיבור שנים Intercalatio annorum (Chronologia). 4to. Venet. 1579. . . . . 3 Thlr.

80. **Ismael Kohen.** זרע אמת (שו"ת). Responsiones. 3 Bde. fol. Livorno et Reggio 1786. . . . . 7 Thlr.

81. **Jedaiah ha-Penini.** Examen mundi. 4to. Mantua, Estellina uxor Abrah. Conath, (circa 1476—80). . . . . 20 Thlr.
Erste Ausgabe. Sehr selten. Schönes Exempl.

A. Asher & Co., Berlin & London.

82. **Juda f. David.** תקון סדר הלילה Institutio noctis (Preces in lecto). 8vo. Pragae 1615. . . . . 15 Sgr.

83. **Judah Ben Jechiel (Messer Leon).** נופת צופים Rhetorica. 4to. Mantua, Abr. Conath, vor 1480. cart. . . . . 40 Thlr.
Sehr schönes Exemplar. Höchst selten.

84. **Jehuda ha-Levi.** Cuzary libro de grande sciencia y umcha doctrina. Discursos que passaron entre el rey Cuzar: y un singular Sabio de Ysrael, llamado R. Yshach Sanguery, comp. en la lengua arab. por el R. Yeuda Levita, y trad. en la lengua santa por el R. Yeuda Aben Tibon, y agora trad. del Ebrayco en Esp. y coment. por el Hacham, R. Jaacob Abendana. 4to. Amsterdam 5423 (1663). Pergbd. 6 Thlr.
Schönes Exempl. mit sehr breitem Rande. Selten.

85. — — Anderes Exempl. Ledbd. mit weniger breitem Rande. 4 Thlr.

86. — **Juda de Modena.** בית יהודה Domus Judae (Additamenta in libr. En Jacob). fol. Venetiis 1635. . . . . 2 Thlr. 15 Sgr.

87. **Kimchi, Moses.** Grammatica hebraica, per Sebast. Munsterum versa. Hebr. et lat. 8vo. Basileae 1536. br. . . . . 1 Thlr. 15 Sgr.

88. **Kohen, Mos. Jos.** דרך הישר Fol. Prag 1810. . . . . 1 Thlr.

89. **Kuttner, J.** ספר משלי Sprüche Sal. mit Commentaren מעשי רקמה und שפתי ישנים. 8vo. Leipzig 1865. . . . . 1 Thlr.

90. **Levi ben Gerschom.** Commentarius in Pentateuchum, hebraice. fol. s. l. e. a., per Abr. Conat (Mantua, circa 1476). Ohne Paginirung, Custoden u. Signaturen. . . . . 80 Thlr.
Aeusserst selten; einer der ersten hebr. Drucke. Schönes Exempl. Das erste Blatt fehlt.

91. **Levita,** Elia. Grammatica hebraea per Munsterum Sebastianum latine versa. 8vo. Basileae 1537. Pergbd. . . . . 20 Sgr.

92. — Comment. in Danielem. 4to. s. l. e. a. (Mantua, vor 1480.) 20 Thlr.
Höchst selten. S. De Rossi, Ann. Sec. XV, p. 124.

93. **Maimonides.** משנה תורה c. comm. br. S. Levi. T. I. P. 2. 8vo. Leipzig 1863. . . . . 1 Thlr. 15 Sgr.

94. — אגרות Epistolae. 8vo. Amstelod. 1712. . . . . 20 Sgr.

95. — (הלכות דעות) Trattato rituale-morale-toscano. Parafrasi di Moise Capriles. 8vo. s. l. e. a. . . . . 10 Sgr.

96. **Mapo, Abr.** אהבת ציון Narratio jucunda interpersis versibus. 8vo. Wilna 1853. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

97. **Menkin, E.** תודת אל מות de immortalitate. 2 Bde. 8vo. Warschau 1860. 2 Thlr.

98. **Mordechai.** מרדכי, Cod. leg. fol. Crac. 1598. . . . . 10 Thlr.
Sehr selten.

99. **Moses ben Nachman.** חידושי תורה, Novellae in legem. 2 Theile in 1 Bde. fol. Lissabon, Eliezer, 1489. (302 Bll., dar. 3 weisse.) 150 Thlr.
Schönes Exempl. mit breitem Rande. Höchst selten und besonders interessant, da es das erste in Portugal gedruckte Buch ist. Man kennt nur sehr wenige compl. Exem-

plare desselben, selbst das des Britischen Museums ist incomplet. S. Cat. of the Hebrew Books in the Library of the British Museum p. 592. — Die erste Seite ist mit einer schönen Einfassung in Holzschnitt geziert.

100. **Moses ben Nachman.** Dasselbe, Bd. II. 147 Bll. fol. Lissabon, Eliezer, 1489. Ledb. . . . . 35 Thlr.

101. **Munus praeceptoribus.** שי למורים (Epistolae congratulationis). 8vo. Pad. 1834. . . . . 15 Sgr.

102. **Nietus, Dav.** מטה דן Tribus Dan. (Controversia contra Karaeos). 4to. Lond. 1717. . . . . 2 Thlr. 10 Sgr.

103. **Chabil, Jac.,** עין ישראל (Collectio omnium Agadoth). 2 Bde. 8vo. Amst. 1725. . . . . 2 Thlr. 15 Sgr.

104. **Orchot Zaddikim.** ארחות צדיקים Sittenbuch, dabei ארחות יושר von Is. Molko. 8vo. Salonichi 1791. . . . . 2 Thlr.

105. **Norzi, Sal.,** s. oben Biblia No. 46.

106. **Preces. Siddur tefilloth.** kl. 8°. Mantua 1557, Jacob ben Naftali Coen. (232 Bll.) **Auf Pergament gedruckt.** . . . . . 60 Thlr.

107. — שער התפלות (Preces quotid.). Hebr. et angl. 8vo. Londini 1839. 2 Thlr.

108. — תפלה עם תו"מ וכו' Precum collectio magna ed Salm. London. 8vo. Amsterdam 1752. . . . . 1 Thlr. 15 Sgr.

109. — תפלות וולגאר Precationum Versio *italica* Typis hebr. 8. Mant. 1561. . . . . 8 Thlr.
Höchst seltene Ausg., s. Steinschneider, Catal. No. 2437.

110. — **Machsor,** מחזור rit. rom. seu ital. cum comment. (Farina selecta) per Jochenan Treves., acced. comment. Obadiae Sforno in Tract. Abot. 2 Bde. fol. Bologna, Menachem b. **Araham** ex Modena, Jechiel b. Salomo ex Verona, Arie b. Salomo Chajjim ex Monselice, 1540. Ledrbd. **Auf Pergament gedruckt.** 150 Thlr.
Meisterwerk der italien. Typographie auf Pergament. Die beiden Titelblätter sind mit schönen Holzschnitteinfassungen geziert. Das Exemplar ist sehr gut erhalten u. mit breitem Rande. Alte handschriftl. Bemerkungen am Rande.

111. — — c. comment. Raschi et Maimonidis in capit. patrum, 2 Theile. 1 Bd. fol. Mantua, nomine Meir b. Efraim, per Jacob de Gazzolo 1557—60. **Auf Pergament gedruckt.** . . . . . 200 Thlr.
Höchst seltene Ausgabe. Nur wenige Exemplare auf Papier und keines auf Pergament bekannt; das unsrige scheint ein Unicum zu sein. — Das Titelbl. ist mit schöner Holzschnitteinfassung geziert. Das Exempl. ist gut erhalten. Der Titel u. einige Bll. sind leicht wasserfleckig.

112. — — ex ritu Judd. germanorum in Italia ed. J. Pacifico cum comm. 2 Thle. in 4 Bde. fol. Venet. 1711—15. . . . . 26 Thlr. 20 Sgr.
Selten. Sehr schönes Exempl. mit breitem Rande.

113. — — 2 Bde. 8vo. Viennae 1823. . . . . 2 Thlr.

114. — Orden de Roshasanah y Kipur; trasladado en espanol, por Abr. Usque Be Selomoh Usque Portugues: y estamp. en su casa y a su costa. 8vo. goth. Ferrara 5313 (1553). . . . . 8 Thlr.
Sehr selten.

115. **Preces,** תפלות לתענית. Ritus hispan. 8vo. Amsterd. 1726. Ledbd. 20 Sgr.

116. — סליחות rit. germ., hebr. sine punctis. Ed. Princeps. fol. s..l. e. a. (Alm. 866 — Cat. Bodl. 2829.) . . . . . 12 Thlr.
Höchst selten. 33 Bll. fehlen.

117. **Raschi,** Salomonis [vulgo Jarchi] Commentarii hebraici in quinque libros Mosis, in Prophetas maj. et min. ut et in Jobum et Psalmos, in libros Josuae, Judicum, Ruth, Samuelis, Regum, Chronicum, Esdrae, Nehemiae et Esterae, item in Salomonis Proverb., omnes latine edit. ab J.-Fr. Breithaupto. 3 Bde. 4to. Gothae 1713—14. Pergbd. 10 Thlr.
Schönes Exempl.

118. **Rossi, Asarja.** מצרף לכסף Trutina argenti (Dissertatio critica). 8vo. Edimb. 1854. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

119. **Sabibi, Dav.** מגן דוד Clypeus Davidis (Comp. lib. Maaber Jabok). 8vo. Venet. 1704. . . . . 15 Sgr.

120. **Saltaro, Jud.** מקוה ישראל Spes Israelis (De balneo foeminarum). 4to. Venet. 1607. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

121. **Samuel f. David.** נחלת שבעה Hereditas septem (quest. et responsa) 4to. Pferdae 1692. . . . . 15 Sgr.
Titel fehlt.

122. **Samuel f. Joseph.** תורה אור Lex lux (Concc. in Genesin). 4to. Venet. 1605. . . . . 3 Thlr. 10 Sgr.
Sehr schönes Exempl.

123. **Sasportas, Sal.** שש שערים (613 praecepta). 4to. Amst. 1727. 1 Thlr.

124. **Schönhack, J.** תולדות החיים De natura animalium. 8vo. Varsaviae 1841. . . . . 2 Thlr.

125. **Sermo intelligendi** מאמר השבל (de praeceptis Decalogi). 4to. Cremona 1557. . . . . 2 Thlr. 10 Sgr.

126. **Schalom, Abr.** יער אבשלום Sylva Absalonis (Carmina). 4to. Paduae 1855. . . . . 1 Thlr.

127. **Silberstein, D.** שבילי דוד Semitae Davidis (Nov. in Jos. Caro Mens. III). fol. Hierosol. 1862. . . . . 1 Thlr. 10 Sgr.

128. **Simcha b. P.** משרת משה in Maimonidem. fol. s. l. 1858. 2 Thlr. 15 Sgr.

129. **(Sohar)** תיקוני זהר. 4to. Mantua (1557). Ed. Pr. . . . 2 Thlr.
Sehr selten. Titel fehlt; Index handschriftl.

130. **Talmud,** Tract. מנחות. fol. Crac. 1608. . . . . 3 Thlr.

131. **Terni, D.** עיקרי ד"ט ח"א וח"ב. Bd. 1. 4to. Florentiae 1803. 1 Thlr. 10 Sgr.

132. **Tanja** מנהג אבות או תניא Rituale. 4to, Mantua 1514. . . 6 Thlr.
Erste, sehr seltene Ausgabe. Schönes Exempl.

133. **Ventura, El.** כוכבי דשבים Dissert. Talmud. fol. Salonichi 1799. 1 Thlr. 20 Sgr.

134. **Vidas, El. de.** ראשית חכמה Initium sapientiae (Opus morale) Compendium p. J. Pogetti. 8vo. Venetiae 1600. (Stark beschn.) 1 Thlr.

135. **Zweifel, El.** מינים ועוגב Miscellanea jucunda. 8vo. Wilna 1858. 15 Sgr.

III. Vermischtes.

136. **Aboab, Iman.** Nomologia o discursos legales, comp. por el virt. Haham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria. 4to. s. l. (Amsterdam) 5389 (1629). Ledbd. . . . . 5 Thlr.
Selten.

137. **Aboab, Ishac.** Paraphrasis comentado sobre el Pentateuco. fol. Amsterdam 5441 (1681). Originaleinband in gepresstem Leder. 5 Thlr.
Schönes Exemplar.

138. **Abraham Judaeus** (Ibn. Esra). Liber de nativitatibus. Holzschn. 4to. goth. Venetiis 1485. Br., mit breitem Rande. . . . 4 Thlr.
Sehr selten.

139. **Barrios, Daniel Levi de, Miguel.** Arbol de la Vida, con raizes de la ley y fructos dotrinales. 8vo. Amtsterdam, en casa de Yakacob de Cordova, 1689. Pergbd. Fast unbeschn., viele Bll. ganz unbeschn. 50 Thlr.
Sehr schönes Exemplar dieses seltenen Buches; es gehörte dem berühmten Rabbi Isaac Mathatias Aboab, dessen Name sich in Gold gedruckt auf dem Deckel befindet. Das Werk besteht aus mehreren Theilen, u. ist theils in Prosa, theils in Versen geschr. Unt. Ander. enthält es eine poet. Uebersetz. des Gebetes e. Büssers Nissim ben Jakob, ebenso „Providencia particular de Dioz sobre el pueblo d'Israel" etc. Ausserdem befinden sich in dem Bande mehrere andere Schriften desselben Autors: „Al govierno del Kahal de Londres" (in Versen), „Paz de la Ley" (ein kleines Drama in Versen), eine schöne Elegie auf den Tod des Vaters des Autors, u. viele andere einzeln gedruckte, wenig bekannte u. höchst seltene Schriften desselben.

140. — Estrella de Jacob. Sobre Flores de Lis, dirig. a las dos muy illustr. niños Jacob, y Raquel. hijo y hija del muy noble señor Abraham Lopez Berahel (alias) Don Francisco de Lis. 8vo. Amsterd. 1686. — Alegrias, o Pinturas Lucientes de Hymeneo, dirig. al in clito Senor Dav. Imm. de Pinto. 8vo. ib. 1686. — In 1 Bde. Pergbd. 40 Thlr.
Schönes Exempl., leicht wasserfleckig. Diese beid. Werke sind eben so selten, wie das vorhergehende. Das erste enthält die Romanze „Historia de Susana" u. viele andere Gedichte, das zweite 36 Hochzeitgedichte, die deshalb von besonderem Interesse sind, weil darin merkwürdige Details über jüdische Familien v. Amsterdam, Hamburg und London enthalten sind.

141. — Triumpho dal Govierno Popular y de la Antiguedad Holandesa. 8vo. s. l. e. a. (Amsterd. circa 1686). Halbpergbd. . . . 20 Thlr.
Die Sammlung besteht aus verschiedenen kleineren Stücken in Prosa u. in Versen. Ausführliche, bibliographische u. biogr. Notizen über den Autor giebt Kayserling in der Hebr. Bibliographie IV, 101, VI, 46, 90, VII, 39 etc.

142. **Bartolocci, Julius.** Bibliotheca rabbinica, de scriptor. et scriptis hebraicis; et Jos. Imbonati bibliotheca latino-hebraica, cum append. 5 Bde. fol. Romae 1675—94. Pergbd. . . . . 24 Thlr.

143. **Bertram, Bonav. Corn.** גלעד Comparatio grammaticae hebraicae et armenicae. 4to. Genevae 1574. . . . . 1 Thlr.

144. **Buxtorf, Joh.** Concordantiae Bibliorum hebraicae et chaldaicae ed B. Baer. 2 Thle. in 5 Bde. 4to. Stettini 1861—2. (8 Thlr.) 5 Thlr.

145. **Coen, Anania.** Vocabulario ebraico-italiano et italiano-ebraico. 8vo. Reggio 1811—12. Hfzbd. . . . . 1 Thlr.

146. **Drusius, I.** De litteris משה וכלב libri duo. 8vo. Lugd. Bat. 1599. Pergbd. . . . . 10 Sgr.

147. **Koreisch, Jehuda.** Epistola [arab.] de studii Targum utilitate et de linguae chaldaicae, misnicae, talmudicae, arabicae, vocabulorum item nonnullorum barbaricorum convenientia cum hebraea. Ed. J. J. L. Bargès et D. B. Goldberg. 4to. Parisiis 1857. br. . . . 2 Thlr.

148. **Menasseh Ben Israel.** Conciliador o de la convenienca de los Lugares de la S. Escriptura etc. 4 Theile in 2 Bdn. 4to. Francofurti 1632 et Amsterd. 5410—11 (1650—51). . . . . 6 Thlr.
Diese vier Theile kommen selten zusammen vor.

149. **Nieto, Dav.** Pascalogia overo discorso della Pasca. 12mo. Colonia 1702. Ledbd. . . . . 1 Thlr.

150. **Usque, Sam.** Consolacam as tribulacoens de Israel. 8vo. goth. Ferrara, en casa de Abraham aben Usque, 5313 (1553). . . 25 Thlr.
Höchst selten. Exempl. m. breitem Rande. Der Titel ist aufgezogen u. wurmstichig.

Nachtrag.

151. **Ascher b. Jechiel.** Comm. z. Talmud zu den Tract. Synhedrin, Baba Batra u. Schebuot (um 1300). 16 einzelne Blätter fol. **auf Pergament gedruckt** . . . . . 18 Thlr.

152. **Buxtorf, J.** Lexicon chald. talmudicum etc. fol. Basileae 1640. Original-Lederband mit Portrait . . . . . 20 Thlr.
Das Ex. hat B. selbst seinem berühmten Zeitgenossen Fr. Spanheim zum Geschenk gemacht, wie der Autograph auf dem Titelblatte zeigt: „Viro reverendo et cl. D. Friderico Spanhemio offert J. Buxtorfius".

153. **Haggada** הגדה Rituale des Osterabends fol. Wilhelmersdorf 1715. **Auf Pergament gedruckt** . . . . . 20 Thlr.

154a. **Jacob b. Ascher.** טור ארח חיים kl. fol. s. l. (Ixar) 1485. (das dritte der wenigen in Spanien gedruckten hebr. Werke; 54 sehr schön erhaltene Blätter; auf dem letzten d. Epigraph und der Schild mit dem aufspringenden Löwen in rother Einfassung.

b. טור יורה דעה ebenso, 89 Bll. . . . . 50 Thlr.

155. **Kimchi, David. Schoraschim** שרשים לרד"ק fol. Neapel 1490 50 Thlr.
6 Blätter chemisch von fettigem Schmutz gereinigt, haben nur noch Spuren der Flecke und haben ihre vergilbte Farbe mit einer weissen vertauscht.

156. **Kimchi David. Schoraschim.** שרשים לרד"ק fol. Constantinopel 1513, rabb. Schrift in 3 col. 132 Bll. . . . . 25 Thlr.
Erstes Blatt etwas beschädigt u. verklebt; alter Holzband, an mehreren Stellen stockfleckig. Sehr selten.

157. **Machsor** (Festgebete) nach deutschem Ritus. fol. Augsburg 1536. 35 Thlr.
Sehr wohlerhaltenes vollständiges Exempl. dieses höchst seltenen Rituale (fehlt bei Michael.)

158. **Maimonides, Moses.** Mischne Tora (oder Jad Chasaka) fol. Venedig (Bragadin) 1550. 4 Thle. in 2 Bdn. Original-Lederband. 35 Thlr.
Mehrere Blätter theilweise stockfleckig, sonst schönes Exemplar mit grossen Rändern.

159. — — Theil 2, 3, 4. fol. Constantinopel 1509. . . . . 40 Thlr.
Von Theil 2. fehlen die ersten 19 Blätter und Bl. 41–48, sonst ist das Exempl. prachtvoll.

160. — — Theil 2 und 3 in einem Originalholzbande. fol. Venedig (Justiniani) 1551 . . . . . 15 Thlr.
Schönes Exemplar.

161. **Pentateuchus** hebr. Pergament, alter Druck kl. fol. 139 Bl. 75 Thlr.
Am Rande Onkelos, ist aber vom Exempl. meist abgeschnitten. Die ersten Blätter bis Genes. 7, 14 und 2 Blätter im 5. Buche fehlen. Es scheint ein Bologna-Druck circa 1480. Kein Bibliograph kennt die Ausgabe.

162. **Talmud Babli** Tr. Succa. fol. Venedig 1521. **Auf Pergament gedruckt** 50 Thlr.
Von dieser Ed. pr. finden sich Pergamentdrucke höchst selten. Titelblatt und die folgenden 7 Blätter sowie Bl. 32 fehlen, sonst sehr gut erhalten.

Vor Kurzem erschienen:

Katalog 79: Orientalia.
— 82: Hebraica, Judaica etc. aus dem Nachlasse von Joseph Almanzi.
— 83: Mathematik, Astronomie, Physik.
— 84: Autotypen Luthers und seiner Zeitgenossen.
— 85: Seltene und werthvolle Bücher.

Antiquarischer Anzeiger 1: } Vermischtes.
— — 2: }
— — 3: Bücher über Polen, Russland etc.
— — 4: Naturwissenschaften.

A. Asher & Co.,
Berlin und London.

Druck von Albert Lewent in Berlin.

R. Abraham b. Isaak, Ab-bet-din aus Narbonne.

Ein literarhistorischer Versuch.

Von Dr. H. Gross.

In der Beurtheilung R. Abraham b Isaak's aus Narbonne herrscht zwischen den ältern und modernen Literarhistorikern eine auffallende Verschiedenheit. Während jene des Lobes voll sind, so oft sie auf R. Abraham b. Isaak zu sprechen kommen, sind diese karg und zurückhaltend in ihrem Lobe, das wie Tadel klingt. Jene geben nämlich, wie es scheint, nur das Urtheil wieder, das in dem Zeitalter R. Abraham b. Isaaks gang und gäbe war, während die modernen Literarhistoriker, den Blick auf die jüdische Literatur des Mittelalters sowohl in ihrer Gesammtheit, als in ihrer geschichtlichen Entwickelung richtend, die zu beurtheilende Persönlichkeit ganz unbefangen nur nach der Stellung beurtheilen, die sie innerhalb der gesammten geschichtlichen Entwickelung einnimmt. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet verliert R. Abraham b. Isaak allerdings an Bedeutung. Er hat auf keinem Gebiete jüdischen Wissens eine neue Bahn eingeschlagen; an seinen Namen knüpft sich kein literarhistorisch wichtiges Ereigniss; seine Wirksamkeit blieb auf das Zeitalter und den Kreis beschränkt, in denen er gelebt und gewirkt hat, aber innerhalb dieses Kreises selbst, unmittelbar in der Provence, war seine Wirksamkeit von nicht zu unterschätzender geschichtlicher Bedeutung.

In der Provence herrschte in der Mitte des zwölften Jahrhunderts eine ausserordentliche geistige Regsamkeit. das Talmudstudium insbesondere nahm einen ungewöhnlichen Aufschwung. Der Impuls zu diesem Aufschwunge kam allerdings einerseits von der nordfranzösischen und anderseits von der spanischen Schule. Tosafistische Dialektik und Alfasische Systematik reichten hier einander über die Pyrenäen hinüber die Hand zu einem festen Bunde; aber dieser geistige Bund bedurfte eines Vermittlers. Die Rolle des Vermittlers fiel R. Abraham b. Isaak zu. Von ihm, dem Haupte der provençalischen Schule, ging zum grossen Theile die geistige Regsamkeit auf talmudischem Gebiete aus. Er hält, es ist wahr, weder mit Alfasi noch mit R. Tam einen Vergleich aus, aber für die Provence hat er die Bedeutung der beiden Genannten zugleich. So wahr ist es, dass zuweilen die Leistungen einer Person bedeutender als diese selbst sein können.

Die Leistungen R. Abraham b. Isaak's wurden übrigens bisher bei aller Gerechtigkeit der Beurtheilung[1]) doch nicht ganz nach Gebühr gewürdigt, weil man dessen Schriften nicht genau gekannt hat. Sein bedeutendstes Werk, der Eschkol, bisher nur aus Citaten gekannt, wurde erst vor Kurzem edirt[2]), desgleichen wurde eine bisher unbekannte handschriftliche Responsen-Sammlung aufgefunden[3]). Wir wollen auf Grund der genannten Handschriften einige Notizen über R. Abraham b. Isaak geben.

---

[1]) Vergl. Grätz, Geschichte der Juden. 6. Band. S. 235.

[2]) ספר האשכול des R. Abraham b. Isaak Ab-bet-din aus Narbonne ed. Auerbach erster Theil mit Commentar in 4°. Halberstadt 1867. Das Erscheinen des zweiten und dritten Theiles ist angekündigt.

[3]) Im Besitze des H. Horace Günzburg in Paris, des hochherzigen Beförderers der jüdischen Wissenschaft. Herrn Senior Sachs danke ich für die Freundlichkeit, mit der er mir das genannte Manuscript zur Benutzung überliess.

I.

R. Abraham b. Isaak blühte im Anfange der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts in Narbonne, einer der ältesten und im Mittelalter bedeutendsten Gemeinden der Provence [4]). Die Gemeinde von Narbonne besass bedeutende Privilegien und genoss der vollsten Autonomie [5]). Ihre glücklichsten Tage fallen in das zwölfte Jahrhundert, in die Zeit, wo die Provence von freisinnigen Fürsten [6]) regiert wurde, welche die unduldsame Kirche in die gebührenden Schranken wiesen. Wie um diese Zeit die Stadt Narbonne in politischer Beziehung, so nahm die jüdische Gemeinde in moralischer Beziehung eine hervorragende Stellung in der Provence ein [7]). Standen doch an der Spitze der Gemeinde von Narbonne jüdische Fürsten (Nasi), die ihre Abstammung vom Könige David ableiteten. Auf dieselben waren die Blicke Aller um so mehr gerichtet,

---

[4]) Vgl. Benjamin von Tudela Itinerarium Anfang. Vgl. Vaissette Histoire générale de Languedoc. Vol. I., p. 243, 274, 739 u. a. m. Im Jahre 476 gab es in Narbonne schon eine beträchtliche jüdische Gemeinde. Vaissette a. a. O. Vgl. Grätz, Geschichte der Juden. 5. Bd. S. 76, 227. Nach einer Sage sollen sich bereits unmittelbar nach der Zerstörung des zweiten Tempels Juden in Languedoc niedergelassen haben. Vgl. Kol-Bo Nr. 18 Abudraham p. 38. Mehreres darüber in einer nächstens von mir erscheinenden Arbeit über R. Eleasar aus Worms.

[5]) Vergl. Aristide Guilbert Histoire des villes de France, vol. 6. p. 407. Les juifs étaient maîtres absolus dans la Ville-neuve. (So hiess nämlich das jüdische Viertel.) Narbonne devint celèbre à cette époque par la liberté, dont les juifs y jouissaient. Ich benütze die Gelegenheit, um aus dem genannten Buche a. a. O. ferner folgende Stelle mitzutheilen. Charlemagne divisa sa seigneurie en 3 parties. — — — — la troisième — — fut reservée aux juifs. Par suite de cette concession ils se concentrèrent dans un quartier de la cité, bâti tout enprès pour eux et qui prit le nom de Ville-neuve — il voulut ainsi les récompenser de leur dévoûment à sa cause.

[6]) Besonders hervorgehoben wird die weise Regierung der Fürstin Ermengarde um 1148. Histoire des villes de France a. a. O.

[7]) Das. Narbonne devint donc le centre d'Israel dispersé et desolé.

als sie sowohl durch ihre hohe Abstammung als durch ihren Reichthum und ihre Gelehrsamkeit in gleicher Weise hervorragten und sich durch ihr hohes Ansehen bei den politischen Machthabern, sowie durch ihre lebhafte Theilnahme für ihre Glaubensbrüder in hohem Grade auszeichneten. Ein alter Chronist nennt sie sogar Exilarchen, woraus wenigstens hervorgeht, dass ihr Einfluss sich über das Narbonnensische Gebiet hinaus erstreckt hat[8]). Durch sie ward Narbonne gewissermassen der Vorort für die provençalischen Juden.

Unter diesen Verhältnissen war die Stellung eines Ab-bet-din oder Oberrichters in Narbonne bedeutender und einflussreicher als gewöhnlich anderwärts. Der Ab-bet-din stand an der Spitze eines aus fünf[9]) Mitgliedern bestehenden Rabbinatscollegiums, dem die gesammte Jurisdiction oblag.

Um die Mitte des zwölften Jahrhunderts bekleidete R. Abraham b. Isaak[10]) dies letztere Amt, welches mit seiner Persönlichkeit und seinem Namen so innig verbunden war, dass er von seinen Zeitgenossen wie von Spätern oft schlechthin R. Abraham Ab-bet-din, oder blos R. Ab-bet-din[11]) genannt wurde — ein Beweis, dass er die Eigenschaften, welche das von ihm während einer langen Dauer bekleidete Amt voraussetzte, in vollem Umfange besass[12]). Der Grundzug seines Charakters, durch den er sich wesentlich von seinem Schwiegersohne[13]) R. Abraham b. David aus Pasquières unterscheidet, ist eine

---

[8]) Ueber die Nesiim von Narbonne v. Iuchasin ed Filipowski p. 84. Benjamin von Tudela a. a. O. Vergl. Grätz a. a. O.

[9]) Folgt aus einer Stelle im ספר התרומות Pforte 14. Theil 5. Ein Gutachten aus Narbonne in Maimuni's Briefsammlung p. 66, trägt sechs Unterschriften, nämlich ausser der Unterschrift des Rabbinatscollegiums die des Nasi.

[10]) Meïri Einleitung zu Abot ed. Stern p. 17. Iuchasin a. a. O.

[11]) So oft im Temim Deïm und bei Salomo b. Aderet.

[12]) Sefer ha-Terummot 45, 1 לרוח משפט היושב על המשפט הרא"בר בר יצחק. Dies Epitheton legt ihm Serachja Gerundi bei.

[13]) Vergl. weiter.

ungemeine Bescheidenheit, verbunden mit einer durchaus zur Versöhnung hinneigenden Natur.

In der Bekämpfung und Widerlegung entgegenstehender Ansichten zeigt er ferner eine bewunderungswürdige Ruhe und eine Mässigung, die von der Heftigkeit mehrerer seiner provençalischen Zeitgenossen ausserordentlich absticht. Der Adel seiner Gesinnung spricht sich besonders in seinem Briefe an einen seiner Jünger, einen gewissen Joseph b. Chen, aus: „Wer kein Gesetzeskundiger ist, sagt der Talmud [14]), darf nicht damit stolz thun, dass er beim Gebete den Betmantel anlegt, den nur Gesetzeskundige anzulegen pflegen". Diese Stelle deutet er nun dahin: Der Mensch darf seinen Charakter nicht bemänteln, er darf das Gute nicht bloss deshalb üben, um sich vor seinen Nebenmenschen den Schein eines Tugendhaften zu geben, sondern die Tugend, die er übt, muss der wahre Ausdruck seiner Gesinnung sein. Der Mensch muss vor Allem sich selbst gleich sein [15]). — R. Abraham b. Isaak zeichnete sich aber vor Allem durch seine umfassende talmudische Gelehrsamkeit aus; er galt als rabbinische Autorität [16]) in einem Kreise, in dem mehrere hervorragende Gelehrte waren, die von völlig unparteiischen Zeitgenossen hochgepriesen wurden. Narbonne war nämlich der Sitz einer alten talmudischen Hochschule [17]), deren Gründer R. Machir [18]), der Urahn des Narbonnensischen Fürstengeschlechtes, war, der unter Karl dem Grossen eingewandert sein soll. R. Moses ha-Darschen, der um die Mitte des elften Jahrhunderts blühte [19]), gab der alten

---

[14]) B. Batra p. 98a.

[15]) Responsen-Sammlung ms. Nr. 488.

[16]) Iuchasin a. a. O. und 217 ר' אברהם אב"ד הוא הגדול על כולם vgl. das. 220. Meiri a. a. O.

[17]) Meïri a. a. O. Benjamin von Tudela a. a. O. נרבונה היא עיר קדומה להורה וממנה תצא תורה לכל הארצות ובה חכמים גדולים.

[18]) Iuchasin p. 84.

[19]) Vergl. Rapoport Toldot R. Nathan Bicure ha-ittim 10. p. 47. Anm. 47.

Hochschule einen neuen Aufschwung, in derselben Zeit, in der die Hochschule von Sura und Pumbadita in Verfall geriethen. Die Reihenfolge[20]) der Gesetzeslehrer vor Narbonne seit R. Moses ha Darschen dürfte folgende sein: R. Moses der Demüthige[21]), R. Isaak b. Merwan halewi, dessen Brudersohn R. Moses b. Joseph und R. Abraham b. Isaak. Letzterer gilt allgemein[22]) als das bedeutendste Oberhaupt der Hochschule nach R. Moses ha-Darschen. Er brachte durch seine ausgebreitete talmudische Gelehrsamkeit, wie durch seine achtunggebietende Persönlichkeit die Hochschule zur Blüthe und machte Narbonne zum Mittelpunkte des Talmudstudiums in der Provence[23]). Die Hochschule von Narbonne stand in so hohem Ansehen, dass man sie in überschwenglicher Weise den ehemaligen Schulen von Babylonien gleichstellte[24]). Ihr Einfluss reichte in Wahrheit nicht über die Provence hinaus[25]). Wenn es um die Mitte des zwölften Jahrhunderts Pflanzstätten talmudischen Wissens gab, welche mit den ehemaligen Lehrhäusern von Sura und Pumbadita verglichen

---

[20]) Dieselbe ist in Iuchasin a. a. O. nicht beachtet; daher die Confusion, die an dieser Stelle herrscht.

[21]) Diese Bezeichnung ist Familienname. Vergl. Reifman Monographie Serachja Gerundi's. So führte zum Beispiel Zidkia b. Abraham, der Verfasser des Schibbule ha-leket, der Ende des dreizehnten Jahrhunderts blühte, denselben Familiennamen. Vergl. Schibbule haleket II. Theil ms. der Günzb. Bibliothek. R. Moses der Demüthige ist gewiss identisch mit dem von Nathan b. Jechiel Aruch sub voce דד citirten יעקב מרנא ישיבה בן משה ראש ר' vgl. das. sub voce אפרקך citirt. ר' משה בר יעקב בר משה בר אבין מן נרבונא. Vgl. Rapoport Told. R. Nathan a. a. O. Anm. 35. Rapoport identificirt mit Unrecht den genannten R. Moses b. Jacob mit R. Moses Hadarschan, der unter der letzteren Bezeichnung sehr oft von Aruch citirt wird.

[22]) Iuchasin und Meiri a. a. O.

[23]) Benjamin von Tudela a. a. O.

[24]) Iuchasin p. 84.

[25]) Vergl. Meïri a. a. O. לא היו שם באותן הזמנים ישיבות מפורסמות על דרך שהיו בספרד.

werden konnten, so waren es vielleicht Lucena in Spanien, wo Ibn Migasch, der bedeutendste Jünger Alfassi's lehrte, oder Ramerü in Nordfrankreich, der Hauptsitz der Tossafisten. Narbonne nahm den genannten beiden Schulen gegenüber eine untergeordnete Stellung ein; R. Abraham b. Isaak selbst, das Haupt der provençalischen Schule, lauschte mit der Miene eines Jüngers auf die Aussprüche der nordfranzösischen und spanischen Autoritäten. Originalität war überhaupt nicht die starke Seite der Narbonnensischen Gelehrten, aber sie zeichneten sich vor ihren nordfranzösischen Zeitgenossen durch eine vielseitige Bildung in hohem Grade aus. Narbonne war der Hauptsitz der jüdisch spanischen Cultur in Frankreich.

Joseph b. Isaak, der Stammvater der Kimchiden[26]), der zuerst in der Provence den Sinn für hebräisch-grammatische Studien und für eine rationelle Auslegung der Bibel weckte, lebte in Narbonne und war ein Zeitgenosse R. Abraham b. Isaak's.

R. Meschullam b. Jacob aus Lünel, auf dessen Anregung arabisch-philosophische Schriften in's Hebräische übersetzt wurden und der selbst mehrere moralphilosophische Schriften verfasste[27]), war ein intimer Freund R. Abraham b. Isaak's und war, wie die meisten Gelehrten von Lünel, die sich durch ihre freiere Geistesrichtung auszeichneten, aus der Narbonnensischen Schule hervorgegangen[28]).

Serachja Gerundi, welcher mit ungewöhnlich tiefem talmudischen Wissen philosophische Bildung und Kenntniss des Arabischen verband[29]), war ein Jünger R. Abraham b. Isaak's oder jedenfalls aus der Narbonnensischen Schule

---

[26]) Geiger Ozar Nechmad. I. p. 97 ff.

[27]) Ibn Tibbon Einleitung zur Uebersetzung von Bachja's Chobot ha-lelabot.

[28]) Iachasin p. 84 חכמי לוניל שחו מימיהם.

[29]) Vergl. Reifmann Monographie des Serachja Gerundi. Grätz' Geschichte. 6. Band. S. 232.

hervorgegangen. Bei diesem Geiste, der in dem Narbonnensischen Gelehrtenkreise herrschte, lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass R. Abraham b. Isaak, obwohl nicht eingeweiht in die jüdisch-spanische Cultur, doch keine feindselige Stellung gegen dieselbe eingenommen habe. Ja er scheint sogar einige Kenntniss des Arabischen besessen zu haben, wenn anders dies daraus geschlossen werden darf, dass er auf eine an ihn gerichtete Anfrage mehrere talmudische Ausdrücke nach dem Arabischen erklärte [80]).

II.

Der Narbonnensische Gelehrtenkreis zeichnete sich, wie gesagt, durch seine Vielseitigkeit aus. Er ersetzte dadurch gewissermassen seinen Mangel an Selbstständigkeit; denn wie er einerseits in keinem einzigen Zweige jüdischen Wissens im eigentlichen Sinne bahnbrechend war, so gab es andererseits keinen einzigen Wissenszweig, der nicht in seiner Mitte die sorgsamste Pflege gefunden hätte. Narbonne bildete in dieser Beziehung das verbindende Mittelglied zwischen der nordfranzösischen und spanischen Schule. Hier berührten einander die Extreme. Philosophie und Mystik, Agada und rationelle Exegese, Dichtung und Talmud, mit einem Worte, die verschiedensten Richtungen des jüdischen Geistes fanden in Narbonne ihre Vertreter. R. Abraham b. Isaak vertritt in diesem Kreise die streng-

---

[80]) Responsen-Sammlung ms. Nr. 480. Ich theile die Erklärungen nicht mit, da sie sich sämmtlich im Aruch Nathan b. Jechiel's wiederfinden. R. Abraham b. Isaak hat sie jedoch schwerlich dem Aruch Nathan b. Jechiel's entlehnt, da er ihn nicht nennt und er es sonst niemals unterlässt, die Quelle anzugeben. Der Aruch, der um 1101 vollendet wurde, war um 1130—40, in welche Zeit eben das genannte Responsum fällt, vielleicht noch nicht bekannt in Narbonne, wenn er auch in Nordfrankreich bekannt war. Zwischen den jüdischen Gelehrten Nordfrankreichs und Italiens war vermittelst Deutschlands der literarische Verkehr grösser als zwischen Nord- und Südfrankreich. Vgl. Ozar Nechmad I. Jahrgang, p. 107.

talmudische Richtung. Auf diesem Gebiete ist auch nur seine Stärke zu suchen; er ist der Hauptträger des talmudischen Wissens in der Provence in der Mitte des zwölften Jahrhunderts. Er verfasste zahlreiche talmudische Werke; das bedeutendste, der Eschkol, ist ein halachischer Codex, der das gesammte rituelle Gebiet mit Ausschluss des civil- und eherechtlichen Theiles umfasst[31]).

R. Abraham b. Isaak nahm sich in diesem Werke Alfasi zum Muster[32]), von dem er mit sehr grosser Verehrung spricht[33]). Er folgt ihm auf Schritt und Tritt, erreicht ihn aber weder an Originalität noch an Tiefe der Auffassung. Der Eschkol hat aber den Vorzug vor den Halachot Alfasi's, dass er den gesammten Stoff in übersichtlicher Weise nach Materien ordnet. Der Jerusalemische Talmud[34]) einerseits und die Aussprüche der gaonäischen Autoritäten anderseits sind ferner mehr als bei Alfasi berücksichtigt. Ueberdies werden mehrere Partien, in denen sich Alfasi nur kurz gefasst hat, ausführlicher behandelt[35]).

Der Verfasser hat bei der Redaction seines Werkes, ausser den Halachot Alfasi's ganz besonders die hala-

---

[31]) Vergl. Isaak de Lates Schaare Zion Einleitung. Abschrift des Oxforder Manuscript's im Besitze von S. Sachs. הרב הגדול רב אברהם בר יצחק אב בית דין אשר חבר חבורים רבים נפלאים דרך חבור ופסק ומהם ספר האשכול vgl. Iuchasim p. 84 עשה ספרים — — ר' אברהם אב"ד הרבה לבאר כל ספק בפירוש ובפסק הלכה. Vergl. Asulai Sehem hagedolim ed Ben-Jacob I. א Nr. 10.

[32]) Vgl. Auerbach, Einleitung zum Eschkol.

[33]) Vgl. Sefer ha-terummot Pforte 96, Theil 2. איך נכנים ראשינו בין הרים הגדולים אם הר"ר יצחקהגאון ז"ל לא פסק כמאן ואסתפק ליה אין בנו כח לפסוק.

[34]) Vgl. Alfasi Ende Erubin vergl. Rapoport Ricure ha-ittim XII. p. 65.

[35]) Eschkol p. 70: הגאון ר' יצחק ז"ל קצר מאד בדיני נדה לכן אסדר טה דחזי לן עקר כדינים אלו עפ"י סדר הגמרא.

chischen Sammelwerke von Simon Kairo, Jehudai Gaon[36]), Isaak ibn Giat[37]) und Jehuda b. Barsilai[38]) zu Rathe gezogen. Wir begegnen deren Decisionen fast auf jeder Seite des Eschkol, wir haben es also durchaus mit keiner neuen Schöpfung zu thun; aber es muss anerkannt werden, dass der Verfasser die früheren halachischen Sammelwerke in vielfacher Beziehung, in Form wie in Inhalt, vervollständigt hat. Er ist jedenfalls der erste bedeutende französische Codificator und hat auf die spätere Codification der Halacha einigen Einfluss geübt. Der Orchot Chajim[39]) des R. Ahron ha-cohen aus Lünel, der Kol-Bo[39]), Menachem Recanati in den Decisionen[40]), Schibbule haleket[41]) des Zidkia b. Abraham und Moses aus Coucy[42]) bringen längere Auszüge aus dem Eschkol. Die anderen Codices[43]) citiren ihn seltener. Durch den Jad ha-chasaka Maimunis[44]) und den Tur R. Jacob b. Ascher's

---

[36]) Halachot Gedolot und Halachot Pesukot werden als zwei verschiedene Werke citirt. Der Behag lag ihm also noch nicht in seiner gegenwärtigen Verfassung vor. Vergl. Auerbach's Commentar zum Eschkol p. 3. Kerem Chemed. 6. Band. p. 236. Ausser Jehudai Gaon werden, aber seltener, die meisten Gaonim citirt.

[37]) Eschkol p. 10, 33 u. a. m. Vergl. Halachot des R. Isaak ibn Giat ed. Bamberger Einleitung p. 4.

[38]) Meistens schlechthin Halachot des R. Jehuda b. Barsilai und Eschkol p. 2, 64 u. a. m.

[39]) Einleitung zum Eschkol p. 6.

[39]) Der selbst dem Orchot Chajim zu Grunde liegt.

[40]) Vergl. Zunz' Analekten in Geigers Zeitschrift 1836. 2. Band. p. 308.

[41]) Nr. 2, 3, 15 und weiter.

[42]) סמ"ג Nr. 231, 248.

[43]) Joseph Karo hat ihn bei der Redaction des Bet Joseph nicht vor sich gehabt. Vgl. Vorrede zum Bet Joseph; er kannte ihn nur aus Citaten, daher ist es erklärlich, dass zuweilen Stellen aus dem Eschkot citirt werden, die sich daselbst nicht vorfinden. Vgl. Bet. Joseph Nr. 39. Vgl. Einleitung zum Eschkol.

[44]) Die Glossen des R. Meir ha-cohen zu Maimuni citiren oft den Eschkol unter der Bezeichnung יסוד. Vergl. Hilchot Jom tob VII:

wurde er verdunkelt und fiel allmälig der Vergessenheit anheim.

III.

Gehen wir zu einer anderen literarischen Thätigkeit, zu den Responsen über, in denen R. Abraham b. Isaak eine weit grössere Selbstständigkeit, als im Eschkol, entfaltet. Galt es ja in den Responsen, nicht bloss den gegebenen Stoff zu systematisiren und aus dem Bekannten das für die Praxis Geltende herauszuheben, sondern die Entscheidungen für völlig neue Fälle aus den vorhandenen gesetzlichen Bestimmungen abzuleiten. In diesen letzteren oft complicirten gedanklichen Operationen zeigt R. Abraham Tiefe und Schärfe der Auffassung und eine grosse Klarheit in der Motivirung seiner Entscheidungen. Er galt als rabbinische Autorität, von allen Seiten ergingen daher Anfragen an ihn über schwierige religiös praktische Fälle, seine literarische Thätigkeit war nach dieser Seite hin eine ungemein fruchtbare. Die meisten seiner Responsen sind uns verloren gegangen, doch ist die Zahl derer, die sich erhalten haben, noch immer beträchtlich genug, um ihm in einer Geschichte der Responsen-Literatur einen besonderen Platz anzuweisen[45]). Wir wollen einige Proben seiner Responsen geben.

Die Maimunische Briefsammlung[46]) bringt ein Gutachten des Narbonnensischen Rabbinatscollegium's unter

---

וכן מצאתי ביסור של ר' אברהם אב"ד. Diese Stelle verleitete Carmoly dazu R. Abraham b. Isaak ein besonderes Werk Namens Jesod zuzuschreiben; vergl. Carmoly לוחדות גדולי ישראל p. 87. Allein יסוד bedeutet hier bloss Compendium; vergl. Raschi 5 M. 21, 14. מיסודו של ר' משה הדרשן למדתי כן vgl. 4. M. 15, 41. u. a. m. Vgl. Ascheri Pesachim II. יסוד ר' אלפס.

[45]) Vgl. Frankel, Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen. Breslau 1865. p. 31.

[46]) אגרת הרמבם ed. Ven. p. 66. Vergl. Kol-Bo Anfang Maimuni respondirt in demselben Sinne, vgl. Peer ha-dor. p. 64. Vgl. פרח יצחק ed. Lyck Buchstabe ם p. 155a. Das Gutachten trägt folgende sechs Unterschriften: Todros b. Moses, Abraham b. Isaak, Moses b. Joseph, Meschullam b. Nathan, Meir b. Jacob, Moses b. Todros. Vgl. weiter.

dem Vorsitze R. Abraham b. Isaak's. Auf die Anfrage, ob man in Ermangelung einer vorschriftsmässigen Gesetzesrolle am Sabbat aus einem Pentateuch, (das heisst[47]) aus einer fünftheiligen Gesetzesrolle) den Wochenabschnitt vorlesen dürfe, lautet die Antwort bejahend, da ja unsere Gesetzesrollen, was die Zubereitung des Pergaments betrifft, ohnedies den vorgeschriebenen Gesetzen nicht ganz entsprechen.

Das unter dem Namen Temim Deïm bekannte halachische Sammelwerk bringt ausser einigen längeren Auszügen aus dem Eschkol mehrere Responsen[48]) R. Abraham b. Isaaks. Wir heben Folgendes[49]) hervor: Jemand legte auf die Nachricht von dem Tode seiner Schwester A. Trauer an, nach Ablauf der siebentägigen Trauerzeit erfährt er, dass nicht seine Schwester A., sondern B. gestorben sei; muss er nun, da er um eine Lebende getrauert habe, die siebentägige Trauer um die wirklich Verstorbene von Neuem antreten? Der Bescheid lautet dahin, dass er seiner Pflicht vollständig genügt habe, der Talmud[50]), heisst es in der Motivirung, bietet in Betreff des an den Kleidern anzubringenden Trauerzeichens eine Analogie dar.

Das Sefer ha-terummot[51]) bringt mehrere civilrechtliche Responsen R. Abraham's, welche, was ihren Werth betrifft, den Responsen Alfasi's oder Ibn Migasch an die Seite gesetzt zu werden verdienen. Folgendes Responsum[52]) als Beispiel: A. fordert von B. und C. die Rückerstattung einer Summe, welche er beiden zusammen als Darlehen gegeben hat. B. läugnet das Darlehen ab, während C. die Schuldforderung sowohl seinerseits als in

---

[47]) Vergl. Kol-Bo, Ende.

[48]) Temim Deïm Nr. 79, 128, 140, 195—199. Vgl. Frankel a. a. O.

[49]) Das. Nr. 128.

[50]) Nedarim p. 87, vgl. Isaak ibn Giat ed. Bamberger. p. 54.

[51]) Verfasser R. Baruch b. Samuel Pforte 2. Theil 1. 9, 10. 26, 3. 35, 25 ff. 36, 3. 38, 3. 39, 2. 46, 2.

[52]) Das. 45, 3.

Betreff von B. als richtig anerkennt. Hat nun C., der doch selbst in der Sache interessirt ist, die Geltung eines Zeugen, so dass auf dessen Aussage B. einen Eid leisten muss?

Ein anderer Fall. A. stellt eine ähnliche Forderung an B., C. und D. zugleich. B. läugnet, während C. und D. sowohl ihrerseits als in Betreff von B. die Forderung als richtig anerkennen. Haben nun C. und D. im vorliegenden Falle die Geltung zweier Zeugen, so dass auf deren betreffende Aussage B. zur Zahlung des auf ihn entfallenden Theiles angehalten werden kann? Die Antwort lautet dahin, dass B. weder im ersten Falle zur Eidesleistung, noch im zweiten Falle zur Zahlung angehalten werden kann, denn im ersten Falle werden B. und C., im zweiten Falle B., C. und D., insofern sie angeblich zusammen die geforderte Summe als Darlehen erhalten haben, als gegenseitige Bürgen betrachtet, können also schon aus diesem Grunde nicht als Zeugen gegeneinander fungiren.

Wir wenden uns nun zur handschriftlichen Responsen-Sammlung. Dieselbe[53]) besteht aus zwei Abtheilungen, erstens aus Responsen an R. Joseph b. Chen[54]) und zweitens an R. Meschullan b. Jacob aus Lünel[55]). Ein Theil[56]) der Responsen ist an einen Anonymen gerichtet, der jedoch wahrscheinlich kein Anderer als R. Meschullam

---

[53]) Die Sammlung, Theil eines umfangreichen meist gaonäische Responsen enthaltenden Codex, hat auf 92 Seiten kl. Folio 311 Nummern d. h. Nr. 414—725. Die meisten Nummern bringen je ein Responsum, manche jedoch nur Theile eines Responsums oder mehrere Responsen zugleich. Die Sammlung enthält ferner blosse Auszüge aus fremden Autoren.

[54]) Nr. 414—515. תשובות שאלות מן הר"ר ר' אברהם זצ"ל שהשיב לר' יוסף ב"ר חן über den Namen vgl. weiter.

[55]) Nr. 719—725. כל אלו התשובות השיב הרב ר' אברהם ב"ר יצחק ז"ל לאדני רבי ר' משולם זצ"ל הכ"מ בן הכבוד ר' יעקב ז"ל.

[56]) Nr. 515—719. כל אלו מכאן ולהבא שלח הרב ר' אברהם ז'ל לאדני אבי. —

b. Jacob selbst ist, von dessen Sohne Ascher, wie es scheint, die Sammlung, wenigstens theilweise angelegt ist[57]). Die Responsen, zumeist rituellen Inhalts, sind nicht geordnet, sondern bunt durcheinander geworfen. Sie tragen ihrer Form, wie ihrem Wesen nach das Gepräge der gaonäischen Responsen[58]), mit denen sie untermengt sind; zuweilen jedoch sind sie weitschweifig und ohne Präcision. Sehr viele sind fragmentarisch und lückenhaft. Die Ausbeute ist in literarhistorischer Beziehung ergiebiger als in halachisch-sachlicher Beziehung. Für die Echtheit der Sammlung spricht unter Anderem die wörtliche Uebereinstimmung eines seiner Responsen mit einem im Temim Deïm demselben Verfasser zugeschriebenen Responsums[59]). Wir heben folgende Responsen hervor.

Jemand ist durch irgend einen Umstand verhindert, in die Synagoge während einer gottesdienstlichen Verrichtung einzutreten. Genügt er seiner Pflicht vollständig, wenn er im Vorhofe der Synagoge stehen bleibt und von da aus an der gottesdienstlichen Verrichtung Theil nimmt[60])? Die Antwort lautet bejahend, denn „zwischen Gott und Israel seinem Volke, heisst es, gibt es keine Scheidewand[61])." Der im Vorhofe der Synagoge Betende, wird anderwärts[62]) respondirt, kann jedoch die zu einer gottesdienstlichen Verrichtung erforderliche Zahl nicht ergänzen.

R. Abraham b. Isaak wird angefragt: Jemand will sich von seiner Frau nach zehnjähriger kinderloser Ehe schei-

---

[57]) Vermuthung von S. Sachs. Vgl. Responsen der Gaonim ed. Lyck, Einleitung. Der Herausgeber hat, wie aus seiner Beschreibung folgt, eine der uns vorliegenden ähnliche handschriftliche Sammlung gesehen, mit erklärenden Zusätzen von R. Ascher aus Lünel.

[58]) Zum grössten Theile bereits bekannt.

[59]) Ms. Nr. 479 Temim Deïm Nr. 140 vgl. das. Nr. 142.

[60]) Berachot p. 6a אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת vgl. das. b. אחורי בית הכנסת.

[61]) Nr. 496. vgl. Pesachim p. 85. Maimuni respondirt in demselben Sinne. Vgl. Peer ha-dor. Nr. 150.

[62]) Ms. Nr. 485 vgl. Tosafot Pesachim a. a. O.

den, aber er ist nicht in der Lage, seiner Frau die Ketuba (donatio propter nuptias) auszuzahlen, kann nun die Frau, die doch sonst zur Scheidung gezwungen werden kann, darauf bestehen, dass ihr die Ketuba vor der Scheidung ausgezahlt werde, oder findet die Scheidung ohne vorhergehende Auszahlung statt, da ja der Mann nach talmudischer Vorschrift zu dieser Scheidung moralisch verpflichtet ist? Die Antwort lautet dahin, dass, insofern die Scheidung vom Willen des Mannes ausgeht, die Frau darauf bestehen kann, dass ihr die Ketuba vor der Scheidung ausgezahlt werde [68]).

(Schluss folgt.)

David Cohen de Lara's rabbinisches Lexicon Kheter Khehunnah.

Ein Beitrag zur Geschichte der rabbinischen Lexicographie.

Von Dr. J. Perles.

(Schluss.)

Von seinen eigenen Schriften erwähnt de Lara in einer kurzen Uebersicht am Schlusse des כתר כהתה und an zerstreuten Stellen des Werkes:

1) עיר דוד, das bereits oben (Anm. 1) besprochen wurde.

2) מצודת ציון, ein Nachtrag zu dem vorhergehenden Werke, ist wie alle folgenden Schriften ungedruckt: והרוצה לעמוד על עיקר המלה הזאת הנכריה ורבות אחריה רעותיה תולדתן ומוצאיהן יסור אל ספרי אשר קראתי שמו עיר דוד ואל מצודת ציון אשר יעדתי לחבר אם ישים אלהים חלקי בחיים יראו עיניו וישמח לבו (אבטיונא).

---

[68]) Ms. Nr. 721—722 vgl. Jebamot p. 64a. Ein ähnlicher Bescheid bei Natronai Gaon in Schaaere Zedek II. Nr. 25. bei Joseph ibn Abitar, citirt von Frankel Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen p. 17.

וכבר נתחבטו בפי׳ המלה הזאת גדולים חקרי לב־וכבר אמרתי לך כי בחבורי סעודת ציון חמצא חדשות לא שמעתן אזן מעולם תדרשנו ויטב לבך (אבני בית קולים).

Vgl. noch אזגא, אתקלי, אוגין und אפסונין.

3) כסא דוד oder Adagia rabbinica, eine Sammlung rabbinischer Sprichwörter.

4) בית דוד oder Nomenclator, ein Reallexicon zum Talmud, dessen Ausarbeitung ihn zwölf Jahre beschäftigte (Vorrede zu Jr. David) בית דוד עם מפתח בית דוד שהוא הלוח שקורין אינדיש (Index) והוא שם שמות לכל הדברים וסדר הבדלות הוא מונה להם (Schlusswort zu כתר כהונה). נומינקלטור בר׳ אשר לא נראה ולא נהיה כמוהו עד היום

Von der Anordnung dieser Schrift kann man sich aus den folgenden Hinweisen einen Begriff machen:

ובספר בית דוד שחברתי שהוא הנומנקלטור אלהי השמים יחייני להוציאו לאור ולכל חבריו הארכתי בענין השינה ובכל השיך לה (ישן). —

ויש ממנו (עדשים) מינים הרבה עיין בחבורי בית דוד (טלפחין). —

יש בויתים מינים הרבה וכי תאוה נפשך לדעת אותם ולישא את שמותם על שפתיך סורה ידידי סורה נא אל נומינקלטור שחברתי אשר פי יקבנו בשם בית דוד כי הוא בית נאמן כי שם נקבצו באן לך וחברכני נפשך (זית). —

ויש דבש דבורים ודבש תמרים וזולת שנזכרו גם יחד בנומינקלטור שלי (רבש). —

ויען יש הרבה (חנוה) כלן צפנתי לך כסדרן וכהלכתן בס׳ שחברתי ובית דוד שמו (חנה). —

ומיני התטין נזכרים ומפורשים בנומינקלטור שלי בית דוד (חטה). —

ים ימים ובניומינקלטור שלי בית דוד הוכרתים בשמותם לטושבותם (יום).

Vgl. besonders גרף 1 (oben Anm. 4).

5) פרחי כהונה oder Florilegium (פלוריליגיו), eine Sammlung ethischer Sentenzen.

6) אוצר רב, ein Glossar der von den rabbinischen Schriftstellern der nachtalmudischen Zeit gebrauchten arabischen und sonstigen termini technici. Vgl. Schlusswort und ואני אם טון: יאריך אל חי חיי אראך מה המה אלה וזולתן שהביא הוא (רמ׳בם) בפי׳ על חמשניות יד החזקה שלו וקצת חשובי אחרוני חכמינו נחי נפש בס׳ שיערתי לחבר וקראתי את שמו אוצר רב.

7) אהל דוד, rabbinische Synonymik (סינונימא רביניקא). Wolf b. hebr. I, 319 und III, 199 schreibt falsch אהל מועד und identificirt es irrthümlicher Weise mit dem Nomenclator בית דוד.

8) טחול שוחק (ברכות ס"א) י"ט מגורת לשוד ולכפן: אמרות טהורות חשחק - וי"ט אותו מלי ושחקת ממנו הרק ופי' בחבורי אמרות טהורות (טחל). —

9) מובל (ברכות פ"ז מ"ה) הקטע בלי מנקום (mancus): משכיל לדוד והר'ם פירש מובל הוא החתוך רגלים וידים שלא יוכל להעתק עד שיקחוהו בריאים וישאוהו — וממנו פיר"ול מלת מבול והביאו רש"י (בראשית ו' י"ז) שהוביל את הכל מן הגבוה אל הנמוך דרוש נא פירוש דבריהם בס' משכיל לדוד שלי (יבל).

Da de Lara die Schriften 8 und 9 bloss ein einziges Mal gelegentlich erwähnt und sie in das Verzeichniss seiner Schriften im Schlussworte zu כתר כהונה nicht aufgenommen hat, so werden dieselben bei Wolf nicht angeführt.

De Lara's Commentar zu dem bekannten Räthsel Ibn Esra's: דברי דוד und seine spanischen Uebersetzungen rabbinisch-ethischer Schriften (vgl. Wolf I, 318—19; III, 198—99) werden im כתר כהונה nicht erwähnt.

Ein Blick auf das Verzeichniss der von de Lara benutzten Schriften zeigt, dass demselben eine für jene Zeiten nicht zu unterschätzende Kenntniss des classischen Alterthums und der philologischen Literatur zu Gebote stand. Die von seinen Zeitgenossen, den holländischen Philologen, bei den philologischen Studien geübte kritische Methode war ihm wohl bekannt und wurde von ihm auf die rabbinischen Studien übertragen. Er beruhigt sich nicht bei den vorhandenen Drucken, sondern befragt die Handschriften und bemüht sich durch Collationirung der an verschiedenen Stellen sich wiederholenden Texte oder durch eigene Conjecturen den Text sicher zu stellen. Sein Werk bietet hierfür fast auf jeder Seite Belege; ich lasse beispielsweise einige folgen:

אבבית (ב"ר פ' י"ט ל"ד ונ"ג) וכתוב חכמים חכאכית · ואתה את הקורא אל תשח לבך אל נוסחאות הדפוס אשר לפניך כי ברב הימים וסכלות המדפיסים והמגיהים גם יחד נתקלקלו הספרים ונשתבשו הגרסאות ותעותו עלינו הכתובים ואין מי שיעמד על בירורם של דברים ואתה תבחר ותקרב אליך אשר הביאם הגאון בעל הערוך שהם המדוייקים ושמר לך זה הכלל כי הוא עיקר גדול.

אבהנוס (ירוש' דשבת ז'ב') ובס"כ אמבטיס (בכלאים ל"א ג') אבהטס. אחד זה ואחד זה קלקול הדפוס הוא .... ואתה דע לך כי הנ' והו' כאשר איש באחיהו ידובקו יעשו אות ט' והחוקקים חקקי און יעשו מהנפרד מחובר ואני אראך רבים כמוהו (dass נו oft zu ט verschrieben wird).

אגדיקוס (ב"ר פ' י"ב) ספר מוטעה נזדמן לפני הגאון כי הביא אותו בע' אגר' בר' וכבר קרה לו ההפך באבדמא וזולתם · והקורא לג' נו"ן לא עשה כהוגן · גם המפרשו שר העיר ופרזי ואיש שדה לא כוזן. והאמת והצדק כי הוא בד' ועניגו מושיע ורב וכו' ויאמנו דברי כי תשוב תראה (במד' חזית ז' ה') מנין לרבות דוכסין ואגדיקין והגמונין וכו' (ἔκδικος)

אזב .... וכמה מהטרח הגיעני למצוא ענין המלה ההיא שאלתי וחפשתי ולא שוה לי עד כי הקרה ה' לפני ספר כתב יד ואדע כי משגה הוא ....

אנויין (ירוש' דשבת פ"ו) ובס"כ אטים כי הדביקו הנ' והו' ונעשה ט' כאשר עשו באמונס וזולתם והגאון גורס בב' אבויין ולא כן הדבר ב"לי והוא בומיר בר' (vomer) .... ולא ראיתי עד הנה מי שפירש זאת המלה· — Diese Emendation bezieht sich auf die Stelle jerus. Sabbat c. VI: (Micha 4,3; Jes. 2,4) וכתתו חרבותם לאתם לאטין וחניתותיהם למזמרות למגזיין·

Aruch s. v. אבויין liest statt לאטין : לאבויין. De Lara emendirt durch Auflösung das ט in ו + נ des אטין in אנוין, das er für ὕνις ὕννη, Pflugschar hält. Auch die Les-Art des Aruch אבויין passt zur Erklärung der Stelle. I. Sam. 13, 21, wo gleichfalls von אתים die Rede ist, übersetzt die Peschittho ܐܒ ܘܬܐ und nach Bar Bahlul bei Bernstein lex. linguae syr. s. v. bedeutet das Wort: rallum, baculus s. instrumentum ligneum ferro munitum, quo vomer tergetur a terra adhaerente.

אפוטניותא (ת"י בראשית ו' ט"ו) קורא אני אפוטכיותא כי אין הבדל בין הכ' והנ' רק באריכות הקוים או קצורם — — ועניגו אוצרות ומקום מיוחד להצניע בו דבר מה והוא אפותיק·

Lewy (chald. Lex. אפוטניותא) schreibt noch: „Stw. wahrscheinlich ἀποτείνω, ausdehnen, aufspannen (!), möglich = אפותיק."

9 גול ת' כאורג חיי (ישעיה ל"ח י"ב) כגול גרדאין · גירסא מוטעית היא והמדפיסים ומגיהים השוטים שקלקלו עתידים ליתן עליהם את הדין כי נתנו מכשול לפני שלמים וכן רבים מן החכמים לפירש פי' זר ורחוק

מאד מן האמת והנה המתורגמן נשתבש ואמר שעניתו כריתה והמאור הגדול רש"י אמר .... והנטפחא האמתית נול בנ' וכו' Vgl. Lewy I, 130 s. v. גל.

Zahlreiche Etymologieen und Erklärungen, die in neueren Werken als originell und bisher nicht bekannt figuriren, finden sich schon bei de Lara, und zahlreiche Irrthümer wären vermieden worden, wenn den Autoren de Lara's Werk bekannt gewesen wäre. Einige Beispiele mögen hier ihren Platz finden:

אספסתא, Klee. Sachs (Beitr. II, 26) zieht zur Erklärung des Wortes eine griechische Glosse heran, die mit dem Worte Nichts gemein hat. Lewy denkt an פסי, sich vermehren, wuchern! Die richtige Etymologie aus dem persischen اسپست, die Fleischer bei L. mittheilt und die ich schon in meinem Meletem. Pesc it. p. 27, ohne zur Zeit de Lara zu kennen, angeführt habe, findet sich bei de Lara: ועתה ראה גם ראוה כי הפשתי חפש מחופש למצא עיקר עניני המלות והוראותיהם העצמיות גם יגיעתי עמדה לי ... ובמלות אשר במפתחות ס' ן' סנא מצאתי אלספסת לשון פרסי הוא.

אפרוורין, Wache, Wächter, Besatzung. Lewy schwankt zwischen der Les-Art: אפרוודין (von προείδω), „providui (!) eigentlich vorher oder von Weiten Sehende, daher Vorsorger, Wächter, Wachen" und איפרוורן von προοράω. Auch Fleischer's Etymologie aus dem Persischen (Nachtrag zu L. I, 418) ist unhaltbar. Das Richtige hat schon de Lara in Jr David und Ket. Keh.: φρουρά, φρούριον, Wache, Besatzung, Posten.

אקלפרין emendirt Sachs (Beitr. II, 178) im Midr. zu Ps. 45 aus אלקפרין und erklärt das Wort richtig durch aquiliferi, Fahnen- (Adler)-Träger. Dasselbe ist schon bei de Lara zu lesen: אקלפרין רומיית היא זו וענינה נושאים הנס ע"ש שהיה מצויר בו תבנית נשר שהיא אקוילא בר' ופרין נושאים.

ביין im Midrasch nach Sachs, Beitr. II, 152 = βαΐον, Palmzweig, schon in Jr David und K. K. erläutert.

בסתייר = vestiarius, Garderobenmeister (Sachs I, 167). Das Richtige schon bei de Lara aus dem Glossare des Joh. Meursius.

אסקונדרי. Es sind verschiedene Versuche zur Erklärung dieses im Talmud vorkommenden Spieles gemacht worden. Es soll aus סדורנקי = شطرنج, Schach, transponirt oder = σκινδαλμός, ein geschnitztes Stück Holz sein (Jesch. III, 8). Ich hielt es für das pers. سکندر, Purzelbaumschlagen (Monatsschrift, 1859, S. 359). Interessant und sehr wahrscheinlich ist die Erklärung de Lara's: ואני אומר שהוא כמו קינדלום בל"י והר' .... חמורת ל' והוא קינדליסמום לודי גינום (ludi genus) והם' היא כמו סגלגל סמרטוט שהם כמו גלגל כלו' ענגל ומרטוט וכן בל"י סכוטום (σκῦτος) וכוטום (κύτος) אחד הם פי' עור.

Er denkt an κύνδαλος, hölzerner Nagel, Pflock, woraus κυνδαλισμός, ein Spiel der Knaben, wo sie einen in lockere Erde gesteckten Pflock mit einem Prügel umzuwerfen suchten. Vergl. Herrmann griech. Privatalterth. 33, 30. In der That erklären Raschi zu Schebuoth 29a und R. Nissim zu Nedarim 25a אסקונדרי durch חתיכת עץ קטנים שמשחקים בהם.

בלדר kommt im Talmud jerusch. und den Midraschim in der Bedeutung: Bote, Courier vor und ist auch ins Syrische in der Form ܒܠܕܪ, ܒܠܛ = tabellarius (Cast. Mich. p. 94 und 101) gedrungen. An dem culturhistorisch interessanten Worte sind zahlreiche verfehlte Deutungsversuche gemacht worden. P. Boetticher supplem. lexici aramaici Nr. 43 erklärt es aus dem persischen بالودار δυσαγγελος, بالو nuntius tristis, aber abgesehen davon, dass die Bedeutungen nicht zusammenstimmen, existirt diese Zusammensetzung im Persischen gar nicht. Eher wäre بالاء heranzuziehen gewesen. Sachs (Beiträge, I, 93), der Musaphia missverstanden hat, will in unserem Worte das seltene βαρδαριῶται, eine Art Leibwache finden. Lewy s. v. בילדין wiederholt das von Sachs Gesagte und versteigt sich noch zu der Vermuthung „ܒܠܛ ... die Bill oder das Gesetz betreffend" (!!) [Auch die Stelle בלדר טעון כתבים hat Lewy missverstanden]. Die richtige Erklärung, schon bei Musaphia angedeutet, gibt de Lara s. v. בולדר: (veredarius) ..... הל' הוא תחת ר' כמו וארו ואלו והטלה רוטייח טאבילאריום ריגיום · אנגריום (tabellarius regius, angarus) בירידאריום (la posta, correo di בל' לא פוסטא · קורריאו די פוסטא · קורריאו ריאל

posta, correo real) — והגאון גורס בלדד והוא טעות מבואר. בלדר ist also ein Courier, Postillon. Es ist für die Geschichte des Postwesens interessant, welche Wanderungen das Wort gemacht hat. Veredus, Courierpferd, aus welchem Worte bekanntlich unser deutsches Pferd herstammt und veredarius sind, wie wir eben gesehen haben, nicht blos ins Rabbinische und Syrische gedrungen (im Syrischen findet sich auch die leichter erkennbare Form ܒܝܪܝܕܐ = ἡμερόδρομος, de Lagarde ges. Abhandl. 76), sondern auch die Araber und Perser bezeichnen das Postwesen mit dem Worte بَيِيد, in dem schon Reinaud das lat. veredus wiedererkannt hat (vgl. Ausland 1866, S. 326 und Freyt. s. v. بَيِيد). Dass der im Talmud gebrauchte Ausdruck für Post: בי דואר (Sabb. 19a) in ברדואר zu emendiren und veredarius gleichzusetzen sei, will ich nur als Vermuthung hinstellen. Die neueren Sprachen bieten: französisch vréder, hin- und herlaufen; spanisch und portugiesisch vereda, Postweg (vgl. Diez etym. WB. der roman. Sprachen, 2. Ausgabe, II, 188, 438).

קנטרופוס bei Cast. Mich. 810: satanas nocturnus, nach Sachs, Beitr. II, 59 „wahrscheinlich .... noch mit einem ל zu versehen: לקנטרופוס, λυκάνρωπος, der Nachts umherlaufende und wie ein Wolf brüllende Melancholicus". Dieselbe Bemerkung hat schon de Lara s. v. גנדרפוס gemacht: קנטרפוס מובן המלה הזו קשה למצא. ואשר אני אחזה לי שיחסר לה הל׳ כמו גטון ובורני — והוא לקנטרופוס בל״י וכל הסימנים שנתנו חכמים באו בו בל׳ גינירי די מילאנכוליא וכו׳. (genero de melancholia)

גרזמי. Die Erklärung des Wortes durch γαρίσμη und dass in Ber. R. c. 33 statt גדומי: גרזמי zu lesen ist (Sachs I, 85 Note) gibt schon de Lara an: גרזמי גרזומין (ב״ר פ׳ ל״ג) והוא ג״א לגרדומי שנו״ל נראה לי שהוא דורון ותשורה וכן בל״י. — Vgl. auch s. v. גרדומי: הד׳ דרכה להתחלף בו׳.

דרוקא = δροῦγγος, globus militum (Sachs I, 96 Note). Vgl. de Lara דרוקא: .... או יהיה דגש הק׳ לתשלום נ׳ ומשפטו דרתקא שפתרונו בר׳ גלובוס (globus militum) קוהורס (cohors) והוא דרונגר מיליטום (drungarius).

Dass חוורוריא, Staar nicht von חור, sehen, sondern von חיוור, weiss herzuleiten ist, entsprechend dem griech. *λεύκωμα* und lateinischen albugo (vergl. Monatsschrift 1867, S. 299) gibt schon de Lara s. v. an: ואני אומר שהוא חולי העין הנקרא בל״י ליקומה ואלבוגו בר׳ ע״ש הלובן. David Cassel übersetzt Tobit 2, 10; 3, 17; 6, 9; 11, 7, 12 das ܣܘܡܝܐ, *λεύκωμα* der Texte mit: „weisse Flecken".

Die Heranziehung von מלבן, Gestelle, ursprünglich: Ziegel, entsprechend dem griechischen *πλίνθος, πλινθίον*, „das von der ursprünglichen Bedeutung: Ziegel, dann die von: viereckiges Rasenstück, Unterlage des Säulenfusses, überhaupt Sockel, Untersatz angenommen hat" zur Erklärung des dunkelen כתב ליבונאה (Geiger's jüd. Zeitschr. für Wiss. und Leben V, 116—117) findet sich gleichfalls schon bei de Lara s. v. אשר · כתב אשורית ... אומר אני שמאושרת ואשורית: הא׳ תמורת ר׳ כמו אשרו חמוץ וזולתם שהביא הרד״ק כל׳ שאין כתב מיושר ושוה כמוהו וזה פי׳ ליבונאה לפי דעתי עשוי כמלבן או לבנה ״ל מרובע בד׳ פיגורא קואדראטא (quadrata figura) והוא כתב טטרגונא שיבא שם פי׳ ... (vgl. Midr. Psalm 78, 49) וכן לצורה ותמונה מרובעת קורים היונים פלינטיון שענינו מלבן וזה הפי׳ שאמרתי אני נראה לי ישר ונכון יותר מכל מה ששמעתי אומרים שמענו ואתה דע לך.

De Lara stellt mit besonderer durch seinen Studiengang erklärbarer Vorliebe Vergleiche mit den classischen Sprachen an. Er geht in diesem Punkte wie manche neueren Forscher oft zu weit und weist unzweifelhaft semitische (oder persische) Wörter den classischen Sprachen zu: אשר, bestätigen, אשרתא, Bestätigung soll mit assero; ימה, schwören mit *ὄμνυμι*; ירש, erben mit heres; בן חורין mit heros; איירו, מיירי nach Musaphia = אורי mit *εἴρω, εἴρομαι* zusammenhängen. דשתנא, die menstruirende Frau im Talmud selber als persisch erkannt (دشتان) hält er für *δύστηνος*, unglücklich. — הוגרני צדעי (Nedarim 49b) ich habe Kopfschmerzen, nach einer anderen Les-Art חוגרני צדעי ich muss meine Schläfen der Kopfschmerzen wegen umbinden soll auf aeger, aegresco zurückzuführen sein. — זוזים, Münzen, Geld soll nach der Analogie von דמים = Blut und Geld von *ζάω*, lebe, herzuleiten sein, weil den Menschen das Leben am Gelde hängt oder von *Ζεύς*, weil die Menschen das Geld als

ihren Abgott betrachten, oder weil nach Mus. den Münzen ein Jupiterbild aufgeprägt war. Ich halte es für das persische زوزن = دِرَم, ein Gewicht, eine Münze und Geld überhaupt. — חומרתא דמדושא, das von Aruch חמר 11 und Raschi zu Moëd. K. 12b und Erubin 69a verschieden erklärt wird, soll ein Ring sein, dem ein Medusenhaupt eingravirt war: ולי נראה כי מדושא כמשמעו ברומי שעליו דברו המשוררים הבודים כי היה בחותם הטבעת צורת ראש מדושא.

An manchen Stellen lehnt de Lara stillschweigend die ihm nicht zusagenden Erklärungen seiner Vorgänger ab, gesteht aber auch seine eigene Unfähigkeit zur richtigen Deutung des Wortes ein, z. B. איכפת לא מצאתי לפי' המלה הזאת מוצא וחז"ל נשתמשו בה הרבה בלשון דאגה וחשש התבונן ותמצא.

Aruch erklärt מאי איכפת לך, wer zwingt dich? (von כפה) oder: wer bindet dich? (von כפת). Der letzteren Ansicht schliesst sich auch Buxtorf an. Lewy I, 383 stellt ohne Weiteres für כפת die Bedeutung: „Jemandem an Etwas gelegen sein" fest. De Lara war im Rechte, indem er die Erklärungen des Aruch und Buxtorf verwarf. Ich leite das Wort von „ܐܟܦ, sich um eine Sache kümmern, mühen" her, also מאי אכפת לך, was kümmert Dich das? was mühst Du Dich darum?

Beachtenswerth ist de Lara's Erklärung des vielbesprochenen הנומא durch ἔναμμα, Gürtel. Die Jungfrauen tragen den Gürtel als Zeichen der Virginität; desgleichen die Erklärung des חמיסין in der dunkelen Stelle Kethub. 17a: לא תסמכו לנא־לא מחמיסין, ordiniret keine Halbwisser von ἥμισυ [גיטין נ"ט] חומס בל"י טעמו חצי כמו המיסו — והח' כמו חילק חילקא (ἄλιξ, halica) וחומטון — והקבוץ ממנו לפי דעתי חמיסין (סנהד' י'ד) אותם שאומרים (Sand, ἄμαθος) חצי טעמו של דבר ואינם יודעים לפרשו כלו כי קצרה דעתם להשיגו על מתכנתו וזה הפי' הוא הנכון ומתישב יותר מכל מה שכתבו הפותרים; und endlich die Erklärung von בלוניא דגושפנקא (Gittin 57a) durch bulla, das sowohl das Siegel selber als auch das Gehäuse desselben und endlich die mit dem Siegel versehene Urkunde bedeutet (vgl. Ducange s. v. und Pott. etym. Forschungen, 2. Auflage, II, 1140). Das Ausland 1867 Nr. 20 S. 468 berichtet: „So bestätigt sich nun urkundlich (durch einige neuaufgefundene und von Stickel erklärte altarabische Bleisiegel im grossherzoglichen

orientalischen Münzkabinet zu Jena), wovon wir bis jetzt nur traditionelle Nachricht hatten, dass auch im Oriente die Sitte in früher Zeit gebräuchlich war, den Urkunden Siegel als Bullen beizufügen, eine Sitte, die man aus der Zeit Karl's des Grossen datirt und die sich von den griechischen Kaisern in das Morgenland verbreitet haben soll." Wenn de Lara's Deutung von בלתיא zutrifft, so haben wir an der angeführten Talmudstelle eine ältere Quelle für den Gebrauch der Bullen im Oriente.

Schon diese wenigen Proben werden genügen, um das oben über de Lara ausgesprochene Urtheil zu rechtfertigen. Mögen sie dazu beitragen, den Bann der Vergessenheit, der bisher unberechtigter Weise auf seinem Werke lastete, zu lösen und in Zukunft die Aufmerksamkeit der Forscher auf dieses werthvolle Hülfsmittel rabbinischer Studien zu lenken.

Zur talmudischen Geographie.

Vom

Rabbiner Dr. Oppenheim, in Gr.-Becskerek.

Die grosse Anzahl geographischer Namen und Ortsbestimmungen, die sich im Talmud und Midrasch zerstreut finden, haben seit kurzem die verdiente Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Freilich war es bisher zumeist der eigentliche Schauplatz des Talmudstudiums, Palästina und Babylonien, dem man sich hauptsächlich mit Liebe zuwandte, da hier eine reiche Ausbeute für die alte Geographie zu erwarten steht. Allein auch ausser diesen beiden genannten Gebieten stösst man hie und da gar oft auf geographische Benennungen von fernen Ländern und Städten, die nicht minder beachtenswerth sind und noch immer vergebens einer eingehenden Untersuchung harren. Wir wollen darum hier mit einigen Versuchen und Proben zu deren Enträthselung den Anfang machen.

I. Airya.

Die neuesten historischen Forschungen im Vereine mit den indogermanischen Studien haben bekanntlich die noch vor wenigen Decennien fast unbekannten und ungenannten „Arier" aus dem Dunkel der Vergessenheit gezogen und dieselben überall in den Vordergrund der alten Geschichte gestellt. Es ist eine grosse Entdeckung, wie die einer neuen Welt, in der Geschichte, sagt bereits Hegel (Philos. der Geschichte, 3. Aufl. S. 74), die seit etlichen und zwanzig Jahren über die Sanskritsprache u. s. w. gemacht worden ist. Auch im Talmud lässt sich die Spur dieser Namen nachweisen und wir lassen deshalb vor Allem zur näheren Bestimmung des geographischen Begriffes der „Arier" einige Worte aus Spiegels Avesta Th. I, S. 7 folgen. „Nirgends ist die Urverwandtschaft auffallender und inniger als zwischen Inder und Perser. Inder und Perser müssen nach ihrem Auszuge aus dem gemeinschaftlichen Urlande noch lange zusammengeblieben sein, sprachliche und mythologische Gründe zeigen dies deutlich. Richtig ist vor Allem, dass beide sich mit demselben Namen benennen. Arja, ehrwürdig in der gewöhnlichen Sprache, abzuleiten von arja in den Vedas, Herr, ist der gebräuchlichste Name des indischen Volkes. Ganz ebenso bei den Persern. Arja muss nach persischen Lautgesetzen zu airja werden; ein Name, mit welchem die Perser sich längst bezeichneten und woraus das neuere Jrân (verschieden davon ist Ariana im engeren Sinne) entstanden ist, ein Name, den schon Herodot kennen lernte."

In folgenden Talmud-Stellen hat sich ebenfalls der Name Airya erhalten, die aber verschieden und falsch erklärt wurden. Kidduschin 12b (nach der richtigen Lesart des Aruch s. v. אוריא) wird in einer Ehefrage bezüglich einer Berufung auf ferne in Airya, Jrân, sich befindende Zeugen bemerkt: אמרי ליה לר' חסדא הא איכא סהדי באוריא דידעי וכו'. Es lässt sich kaum in Abrede stellen, dass hier unter אוריא nichts Anderes als Airya, Jrân, oder Ariana im engeren Sinne gemeint sein kann.

Denn würde dieses sonst so selten gebrauchte Wort, wie Aruch und R. Jakob Tam (Thosafot daselbst) vermuthen, die Abend- und Westseite bedeuten, so müsste es heissen: סהדי בצר אורא, die Zeugen befinden sich im Westen, wie in

der daselbst angeführten analogen Stelle: סהדי בצד אסתן, die Zeugen sind irgendwo im Norden, wobei also ausdrücklich צד, Seite, Gegend, steht. Die Behauptung des Aruch, s. v. אסתן, dass im Persischen אוריא die Abendseite genannt werde, ist eine vage Vermuthung, die blos auf der weiter unten citirten Stelle basirt und bei näherer Prüfung sich jedenfalls als durchaus grundlos erweist. Wohl ist אוריא ein persisches Wort; aber es bedeutet hier wie dort Airya, Jrân — eine geographische Bezeichnung, die sich auch in den biblischen Eigennamen: אריוך erhalten. אריוך = Airya-data und nach Einigen auch in אריוך S. Fürst, Handwörterb. s. v. — In Babylonien, wo R. Chissda lebte und wo die Frage verhandelt wurde, konnte man füglich sagen, indem man sich auf ferne Zeugen berief: הא איכא סהדי באוריא דידעי! d. h. die Zeugen sind ja in Airya, die davon Kenntniss haben!

Auch die schwierige Stelle, Baba Batra 25a, findet nach unserer Auffassung ihre Erklärung. Ueber die Richtung des Gesichtes beim Gebete werden daselbst zwei entgegengesetzte Ansichten angeführt. R. Josua b. Lewi entschied sich, gestützt auf einen Bibelvers, Nehemias 9, 4, für den Westen: בואו ונחזיק טובה לאבותינו שהוריעו מקום תפילה דכתיב וצבא השמים לך משתחוים.

Daraus wird geschlossen, dass die Herrlichkeit Gottes, Schechina, Doxa, im Westen throne; denn es heisst: das Heer des Himmels beugt sich, von Osten nach Westen, vor Dir. R. Scheschet hingegen behauptete: שכינה בכל מקום, dass die Doxa aller Orten in der Welt throne und dass es daher gleichgültig sei, welche Richtung beim Gebet man einnehme. Nur erklärte er sich aus dem Grunde gegen die Ostseite, weil die Ketzer und Heiden sich beim Beten gen Sonnenaufgang, „Kiblah", zuwenden. Die Frage wegen der Kiblah scheint damals in Babylonien durch das Wiederaufleben der zoroasterischen Religion und des Feuercultus unter den Sâsâniden und durch die Verbreitung mehrerer Secten, wie der Hypsistarier in Kappadocien und in den angrenzenden Ländern, die einen strengen Monotheismus mit der Verehrung des Feuers etc. zu verbinden suchten, eine besondere Aufmerksamkeit erregt zu haben und man entschied sich, um so sorgfältiger jeden Anschein der Nachahmung heid-

nischer und ketzerischer Gebräuche zu vermeiden, für die westliche Kiblah: משום דמורי בה מינו. Ueberhaupt erschien schon deshalb die Abendseite den Juden in Babylonien als Kiblah am geeignetsten, weil Jerusalem und der Tempel südwestlich von Babylonien liegt. Allein dieser Gegenstand beschäftigte viel früher noch und zwar aus einem anderen Gesichtspunkte die Rabbinen. Der 6. Talmud, Synhedrin 91 a, berichtet von einer Debatte, die darüber zwischen R. Jehuda Ha-nassi und Antoninus geführt wurde. Letzterer fragte nämlich, warum die Sonne zur Abendseite untergehe? R. Jehuda antwortete darauf: damit die Sonne ihrem Schöpfer Ehrfurcht bezeuge: מפני מה חמה שוקעת במערב ? א"ל כדי ליתן שלום לקונה וצבא השמים לך משתחוים. Um diese Controversen recht würdigen zu können muss man die damalige Weltanschauung sich vergegenwärtigen und sie mit ähnlichen Thematen vergleichen. Plutarch, Lehrmeinungen der Philosoph. II., c. 10, erwähnt eine entsprechende Streitfrage, nämlich: „Welches ist die rechte, und welches ist die linke Seite der Welt?“ Pythagoras, Plato und Aristoteles erklären die östliche Gegend, von welcher sich die Bewegung anfängt, für die rechte Seite der Welt, die westliche Seite für die linke. Empedokles setzt die rechte Seite gegen die Sommerwende, und die linke gegen die Winterwende. Die Rabbinen scheinen die Frage von der rechten Seite der Welt mit der obigen in Betreff der Kiblah in Zusammenhang gebracht zu haben. Dort dachte man, wo der Gottesglanz, Schechina, throne, dort muss auch die rechte Seite der Welt sein. Antoninus, im Sinne der griechischen Weisen Plato und Aristoteles, vertheidigte die Ansicht, dass die östliche Seite die rechte sei, und rief darum triumphirend dem R. Jehuda zu, der ihm hierin opponirte: Warum geht die Sonne im Westen unter? Würde die westliche Seite die rechte Seite der Welt sein, warum geht die Sonne hier unter, da doch unstreitig dort die rechte Seite der Welt ist, wo die Bewegung der Weltkörper anfängt? Hierauf entgegnete ihm R. Jehuda: dies geschieht darum, damit die Sonne ihrem Schöpfer Achtung und Ehrfurcht bezeuge. Nicht daselbst ist die rechte Seite der Welt und der Thron des Gottesglanzes, שכינה, wo die Bewegung der Sonne beginnt; sondern dort, woselbst sie untergeht und sich vor ihrem Schöpfer in Ehrfurcht beugt.

R. Abuhu (ein Babylonier und nicht zu verwechseln mit R. Abuhu aus Cäsarea, vgl. Juchasin ed. London S. 102) schloss sich der letzten Meinung an: ר' אבהו אמר שכינה במערב דאמר ר"א מאי אוריא ? אויר יה[1]). Den Commentatoren war dieses Wort ein wahres Räthsel, sie suchten daher dasselbe aus dem Zusammenhange zu erklären, und zwar derart, dass es analog dem Vordersatze den Westen bedeuten soll. Jedenfalls ergibt sich, was bereits Sachs, Beiträge II. S. 35, richtig bemerkt, dass אוריא in einem bestimmten technischen Sinne angewandt wurde. Denn die Frage nach der Bedeutung eines sonst wenig erwähnten Wortes, das hier wie ein fester wohlbekannter Terminus auftritt — denn Urijah erscheint zwar als Name bibl. Personen, nirgends aber als Appellativum — ist nur möglich, wenn eben in dem an der Talmudstelle berührten Kreise von Vorstellungen dies Wort als ein vollkommen geläufiges gilt.

Ein solcher geläufiger Terminus war auch wirklich, nach unserem Dafürhalten, den Talmudisten in Babylonien und selbst in Palästina zur Zeit der Sâsânidenherrschaft, wo die alte Perserreligion wieder zur Ehre und Ansehen gelangte, das Wort Airya und R. Abuhu konnte nun füglich die Frage stellen: מאי אוריא? Was bedeutet der Name Airya? Darauf wird geantwortet in einer der Aggada geläufigen etymologisirenden Weise: אויר יה d. h. Airya bedeutet: göttliche Atmosphäre, das Land, wo eine reine, himmlische, göttliche Luft herrscht. Der Gottesname יה soll hier nur, wie in ähnlichen Phrasen: הררי אל; שלהבת יה, das Erhabene, Göttliche ausdrücken. Raschi hat hier, wie überall, das Richtige herausgefühlt, obschon dessen Meinung, dass Oria mit Orient sinn- und lautähnlich zusammenhänge, falsch ist: שכינה במערב ופניו למזרח נמצא מזרח אויריו. „Awir-jah" heisst das Land göttlicher Atmosphäre, als Reflex des im Westen thronenden Gottesglanzes. Gleichwie die Sonne im Westen untergeht, um sich vor ihrem Schöpfer zu beugen, ebendasselbe thun auch die gepriesenen Landschaften des Awirjah, die, im Gefolge der Sonne, zum Preis und zur Huldigung Gottes dienen. R. Abuhu schloss sich auch der Behauptung des R. Jehuda und R. Josua b. Lewi an, dass gerade der Auf-

[1]) Unsere Ausgaben lesen אוריה wie der bibl. Name, Aruch hingegen immer mit א am Ende.

gang der Sonne im Osten ein Beweis ist, dass die Doxa, Schechina, im Westen throne. Nun will er nebst dem biblischen Argumente auch ein profanes anführen, dass der Name Airya für die Länder gegen Sonnenaufgang ebenfalls als ein Zeugniss dafür gelten kann, dass שכינה במערב, denn die Pracht und Herrlichkeit von Airya, dem Lichtlande und der göttlichen Atmosphäre als Reflex und Ausstrahlung der Schechnia dient eben nur dazu, um im Vereine mit der Sonne dem Weltenheer ihre Huldigung darzubringen. Bekanntlich wird Irân im Gegensatz zu Turan das „Lichtland" genannt und als Schöpfung und Reich des Ormuzd gepriesen. R. Abuhu benutzte gerade diese zoroasterische Vorstellung, wie R. Jehuda gegen Antoninus, um das Gegentheil zu beweisen, nämlich: der Awir-jah der Länder des Sonnenaufganges vereinigt mit dem Himmelsheere beugen sich gegen Westen vor ihrem Schöpfer, weil daselbst die Schechnia thront. Jedenfalls ist die Etymologie אויר יה oder besser אור יה, göttliches Licht von אוריא Airya — dem Osten Asiens — viel entsprechender, als nach der Vermuthung, dass Oriah Westen bedeute. Denn es ist nicht nur völlig unbegründet, sondern auch gänzlich falsch, dass im Abendlande und überhaupt im Westen ein אויר יה eine göttliche, reine und milde Luft herrsche. Der Awir-jah ist den östlichen und nicht den westlichen Ländern eigen!

Höchst wahrscheinlich ist auch das Epitheton בר אריא, בר אוריא oder אוריא, אוריאן (s. Dikduke Soferim von Rabbinowicz S. 54 und am Schlusse bei den „Errata" und R. Jesaia Pick zu Berachoth 12a über die verschiedenen Lesarten), welches dem R. Joseph, dem Sohne des R. Josua b. Lewi, (Joma 78a) dem R. Chija, dem Sohne Rab's (Aboda Sara 31b) und dem R. Jizchak, dem Sohne des Rabba bar Chana beigelegt wurde, aus Airya hervorgegangen, da wahrscheinlich diese drei Genannten eine längere Zeit in Irân waren und sich dadurch diesen Beinamen „der Arier" erworben haben. Es könnte auch sein, dass אריא = arja „Herr, edel" bedeute und dass darum die Genannten, als Söhne der ausgezeichnetsten Ammoraim, בר אריא benannt wurden, d. h. „Sohn des Edlen". Rapoports Meinung (Biographie des R. Nathan S. 23, Anm. 6), dass בר אוריא gleichbedeutend sei mit „Sohn des Westens", weil Rab und Raba b. Chana von Palästina nach Babylonien übersiedelten, findet

schon darin ihre schlagendste Widerlegung, dass dieses Epitheton auch dem Sohne des R. Josua b. Lewi beigelegt wurde, der aber Palästina niemals verlassen hat. Ueberhaupt wird der Beiname „Sohn des Westens", scilicet Palästina's, immer mit בר מערבא gegeben, z. B. ר' תחליפא בר מערבא, Baba Mezia 7 a. Die Feststellung der richtigen Lesarten wird erst die rechte Erklärung dieses Epithetons ermöglichen, wie denn überhaupt alle Epitheta im Talmud sehr dunkel sind.

Noch eine schlagende Stelle glauben wir hier anführen zu müssen, die unsere Behauptung ungemein erhärtet. Schebuoth 24b wird ein ר' אשי מאוריא angeführt, das wohl nichts Anderes heisst als R. Aschi aus Airya. In unseren Ausgaben heisst es wohl אוירא, allein Juchasin hat hier, wie fast überall, die richtige Lesart אוריא und führt dabei eine zweite: נ"א אחדניא an, die offenbar ein Corruptel ist. Ueberhaupt ist in allen Stellen z. B. Berachoth 12a, anstatt בר אוריין immer אוריא oder איריא, daher auch בר אידיא zu lesen. Jedenfalls geht daraus hervor, dass אוריא nicht heissen kann Westen, da dadurch die Stelle ר' אשי מאוריא ein reiner Unsinn wäre! R. Aschi aus Airya ist deshalb das plausibelste, was man unter dem räthselhaften אוריא, das von den Abschreibern und Druckern gar sehr verstümmelt wurde, verstehen kann.

Analekten.

Erwiderung nebst Berichtigung einiger Stellen im Sefer hajaschar des R. Tam.

Von Dr. M. Wiener.

Im Maihefte S. 182ff. theilt Herr Dr. Berliner zwei geschichtliche Notizen mit, von denen die erste R. Eljakim aus Speyer betrifft, dessen Commentar zu Menachoth übrigens ausser den dort angeführten Stellen auch noch im Or Serua הלכות נטין I. pag. 201b erwähnt wird. Auch scheint es mir, dass die daselbst Th. II. pag. 171b im Namen des R. Eljakim angeführten Erklärungen der nach der Leichenbestattung stattfindenden Gebräuche auf denselben und nicht auf den Schwiegervater des

R. Elieser ben Natan zu beziehen sind, da letzterer von R. Isaac aus Wien stets als ר' אליקים בר יוסף citirt wird, wofür freilich Th. I p. 106 בר אסף als Druckfehler steht. Herr Dr. B. nimmt gleichzeitig Veranlassung, zwei Fragezeichen bei Grätz VI, 395 zu erledigen, während er das dritte ebenfalls leicht zu erledigende unbeachtet lässt. In dem Gutachten des R. Salomo Luria Nr. 29 wird nämlich der zu Raschi's Zeiten stattgehabte erste Kreuzzug als גורת כלו bezeichnet, womit eben nur die Jahreszahl תתנו bezeichnet werden soll, da כלו gleich ist נו d. h. 1096. Solche Datenbezeichnungen für die verschiedenen Leidensjahre sind aber gar nicht selten, wie die Bezeichnungen durch וילך , יד , כלה , ילכו und andere (vgl. meine Ausgabe des Schevet Jehuda I. S. 45 und meine Uebersetzung des Emek habacha Note 181) darthun.

In der zweiten Notiz versucht Herr Dr. B. die Unhaltbarkeit einer von mir in der hebräischen Bibliographie VI, 117 aufgestellten Conjectur, nach welcher ich mit Beziehung auf eine Stelle im ראב"ן annahm, dass R. Samuel ben Meir in eine Untersuchung verwickelt gewesen, dadurch nachzuweisen, dass er auf die im Sefer hajaschar vorkommende ähnliche Stelle hinweist, beide Referate mit einander vergleicht und hierdurch mit der Herstellung der richtigen Leseart, wie er sagt, zugleich das richtige Verständniss der Stelle erzielt zu haben meint, indem er behauptet, dass bei den Worten כי בקאם ישנו עומר an einen Ortsnamen gedacht werden müsse. Dass Herr Dr. B. mit dieser Behauptung nichts Neues vorbringe, bekennt er selbst, da bereits in der hebräischen Bibliographie diese Ansicht im Namen von Zunz mitgetheilt ist, welcher בקאם nach einem handschriftlichen ראבן liest und an ר' יוסף מקאם erinnert, welchen Ort er für Caen (Cadom) hält. Allein wie gern ich auch bereit bin, meine Conjectur, die ich eben nur als Vermuthung aufstellte, einer entschieden besseren Erklärung der betreffenden Stelle im ראבן gegenüber fahren zu lassen, so muss ich doch bekennen, dass es Herrn Dr. B. durch seine Auseinandersetzung weder gelungen ist, mir die Unhaltbarkeit derselben nachzuweisen noch mich zu überzeugen, dass er die richtige Leseart der ganzen Stelle im ראבן und Sefer hajaschar hergestellt und damit auch das richtige Verständniss derselben erzielt habe. Herr B. ist nämlich, von der Richtigkeit seiner Ansicht gar zu sehr durchdrun-

gen, bei seinen Emendationen mit etwas zu grosser Willkür zu Werke gegangen und hätte, wenn er schon den Mahnruf des R. Tam im Vorworte zu seinem Sefer hajaschar unbeachtet liess, doch wenigstens die Beweise für die Richtigkeit derselben beibringen sollen. Dass dies nicht geschehen, will ich, um von dem Vorangehenden abzusehen, nur an dem Passus nachweisen, der uns für unsere Untersuchung besonders interessirt. Im ראב"ן heisst es nämlich ותרדנה עינינו דמעה דרבינו שמואל אוננו פרי, im Sef. haj. dagegen ורבינו. Herr B. zieht diese Leseart vor und sagt: „im Sef. haj. (soll heissen im Rab'n) fälschlich דרבינו"; woher weiss das Herr B.? Diese Verschiedenheit ist aber für die richtige Auffassung unserer Stelle überaus wichtig, denn wenn דרבינו gelesen wird, gibt R. Tam damit den Grund für seine Thränen an, die aber nicht wegen der aus einer gleichgültigen Veranlassung stattgehabten Abwesenheit seines Bruders geflossen sein können, während, wenn man ורבינו liest, das Folgende ohne Zusammenhang mit dem Vorangehenden steht und R. Tam nur erzählt, dass sein Bruder nicht anwesend sei. Ferner heisst es im ראבן am Schlusse וצור ישראל יזכרהו לחיים, was sich auf R. Samuel beziehen und durch das ו vor צור als mit dem Vorhergehenden in Verbindung stehend aufzufassen sein würde, im Sef. haj. dagegen צור ישראל יזכרנו לחיים, ohne allen Zusammenhang mit den vorangehenden Worten, ein Schluss, wie er allenfalls zulässig erschiene, wenn er vor ר"ח geschrieben wäre, wobei immer noch seine Kürze und Abgerissenheit auffallend wäre. Dennoch behauptet Herr Dr. B. ohne Weiteres: „Im Rab'n fälschlich 'וצור וכו" und später: „wie es auch im Rab'n heissen muss". Dies ist aber wiederum nur eine auf blossem Belieben beruhende und noch keinesweges als richtig erwiesene Ansicht. Herr B. fährt alsdann fort: „Wir sehen nunmehr, dass der Schlusssatz nicht die leiseste (?) Andeutung auf einen Unfall des Raschbam enthält, (sondern) nichts Anderes als eine Phrase ist, die in ähnlichen Wendungen in den Gutachten des R. Tam am Schlusse eines jeden Bescheides häufig wiederkehrt." Wie gewagt diese Behauptung ist, hätte Herr B. schon aus den Worten Steinschneider's in der hebr. Bibliographie a. a. O. ersehen können, welcher bemerkt: „Wenn Zunz Recht hat (dass nämlich unter קאם Caen zu verstehen sei), so wäre an eine gewöhnliche Calamität, schwere Krankheit oder der-

gleichen zu denken"; St. muss demnach in den Schlussworten ebenfalls eine Andeutung auf einen Unfall des Raschbam gefunden haben und dass letzterer gar manchen Tag in Kummer und Sorge verlebt haben muss, scheint mir auch aus dessen Worten וצורנו ישקיט לכל עמו מימי רע hervorzugehen, die er an R. Elieser ben Natan richtet (siehe ראב"ן 146c). Es scheint übrigens fast, als habe Herr B. die Unrichtigkeit seiner Behauptung selbst eingesehen, da er zuerst von solchen Wendungen bei R. Tam am Schlusse eines jeden Bescheides spricht, dieselben aber dann nur häufig und nicht immer wiederkehren lässt und würde er wohl gethan haben, wenn er auch nur einige dergleichen, wie sie hier nach seiner Auffassung vorkommen sollen, an anderen Orten nachgewiesen hätte, da mir nur Wendungen bekannt sind, in welchen R. Tam Denen, an die er seine Bescheide richtet, das beste Wohlergehen wünscht, nicht aber solche, die einfach mit צור ישראל יזכרנו לחיים schliessen. In Betreff der anderen Behauptung des Dr. B. aber, dass bei den Worten כי בקאם ישנו עומד an einen Ortsnamen gedacht werden müsse, habe ich nur zu bemerken, dass in diesem Falle R. Tam wohl einfach כי בקאם הוא oder כי הלך לקאם gesagt haben würde und wenn Herr B. zur Erhärtung seiner Ansicht eine andere Stelle im Sef. hajaschar § 595 anführt, wo sich die ähnliche Ausdrucksweise כי באלצורה היה עומד findet, so beweist diese Stelle gar nichts, da dort von einem Scheidebriefe die Rede ist, den ein früher in Auxerre und später in Joigny wohnender Mann seiner Frau geben wollte; in Scheidebriefen aber musste bekanntlich die einmal feststehende Ausdrucksweise innegehalten werden, weil es nicht gestattet war, an dem מטבע שטבעו חכמים בגטין etwas zu ändern.

Die eben erwähnte Stelle im Sefer hajaschar gibt mir die willkommene Gelegenheit, nach dem Beispiele Luzzatto's, welcher durch die Mittheilung mehrerer Gutachten des R. Tam im siebenten Bande des Kerem Chemed S. 19ff. vielfach zur Berichtigung des Textes im Sef. haj. beigetragen hat, einzelne Paragraphen in dem leider durch Benutzung einer höchst mangelhaften Handschrift wie durch fehlerhaften Druck so sehr corrumpirten Werke zu berichtigen und bin ich überzeugt, dass, wenn der Verfasser unseres Buches nur im Entferntesten hätte ahnen können, dass sein Werk jemals in solcher Gestalt er-

scheinen würde, er sicher nicht von der Textverbesserung älterer Werke so abgemahnt haben würde, wie er es in dem Vorworte zu seinem mehrgedachten Buche gethan hat. Zuvörderst seien nämlich die sinnentstellendsten Fehler des gedachten § 595, der, so weit er die Antwort des R. Tam an R. Joseph ben Moscheh betrifft, sich auch in der Gutachtensammlung des R. Meir aus Rothenburg ed. Prag § 283 findet, aus einer Vergleichung beider Relationen berichtigt. Gleich zu Anfange ist statt אם אין תלמוד ערוך בפירוש zu lesen א׳א׳ת׳ע׳ בפיו, hinter לדקדק ולכתוב ist zu ergänzen אני פלוני בר פלוני שנולדתי במקום פלוני וכו׳ und statt ובאת לדור במה׳ במקום ist zu lesen ובאתי לדור במקום. In dem Folgenden lautet der Text bei מה״רם ziemlich verschieden. Statt יקח חששא טובא lies איכא ח׳ ט׳, statt ומקום נתינת הגט lies ומ׳ כתיבת הגט, statt ואם כתבה הגט זה הבחור lies ואם כתבו בגט ז׳ה׳, statt דכי היכי דאז הכא lies דכי היכי דאמר דהיכ׳. Zeile 10 von unten ist הם zu streichen.

Zeile 9 von unten statt דמה איכפת לי׳ לסהדי בדעתו lies דמה איכפת להו לסהדי מח בדעתו; Zeile 4 von unten statt באלצורה lies בסורא; Zeile 3 von unten statt לבדו דבר lies ל׳ברר הדבר; Zeile 2 von unten statt בדין שינוי שמו lies כמו שינה שמו ושמה שם עירו ושם עירה; S. 67a Zeile 3 statt וראה lies ויראו, Zeile 6 statt ואנו . מפני שאלצורה lies מ׳שבני אלצורה ויואני, Zeile 7 statt שנוי לשם lies שינה שם und statt דתבעי lies דקבעי, Zeile 9 statt והדי lies והרי.

Dagegen ist auch wiederum in dem erwähnten Gutachten des R. Meir nach dem Sef-haj. Manches zu berichtigen, wie z. B. Zeile 4 statt ומה שכותב lies ומי שכ׳, Zeile 8 und 9 statt כתוב lies יכתוב, Zeile 20 statt וביום לכתוב lies וביום לכתו, Zeile 29 statt ואני לבדי לאצורה lies יואני לבד ולא אלצורה, Zeile 30 statt ואני, ושם העיר lies ושם העיר יואני, Zeile 32 statt שינה שמו lies שינוי עירו, Zeile 33 statt לא בתר אזלינן lies ל׳ ב׳דעתיה אז׳, Zeile 37 hinter ומסהדי fehlen mehrere Zeilen und statt גבו lies גבן, Zeile 13 von unten statt ואין בכך כלום lies אין ב׳כ׳, Zeile 5 von unten statt מועטים lies קרובים ומועטים, Zeile 2 von unten statt דאיז זה lies דאין זה תולה und S. 38d Zeile 1 statt במונח lies כאזרח.

In einem alten auf der Ministerialbibliothek zu Erfurt befindlichen und Verschiedenartiges enthaltenden Pergamentcodex kommen auch zwei Paragraphen aus dem Sefer hajaschar vor,

welche den יין נסך betreffen, nämlich § 382 und 618 S. 73b (der eigentlich als § 621 bezeichnet sein sollte), aus denen ich hier die wesentlichsten Varianten mittheilen will.

S. 38d Zeile 14 statt ראילו ר' י חמץ lies ואילו ר'יוחנן בפסח, Zeile 15 statt ורבא פוסק lies והכא פוסק und das folgende בפסח ist zu streichen, Zeile 23 statt כרסמיך lies כרפסקי, Zeile 24 statt בהלכות החזיקות lies בח' פסוקות, Zeile 25 hinter הבא fehlt היתר, Zeile 26 hinter ובמאה fehlt בס', Zeile 30 hinter לדבריו fehlt וראיה, Zeile 32 statt בתר lies נבי, Zeile 40 hinter סתם heisst es folgendermassen: מסכת ' הלא הכי קאמר רבטילה ביצה אמר ר' אושעיא גבי ר' אבא דאמר מי שנתערב לו קב חטין כו' שפיר עביד דאחיכו עליה דמאי שנא חטין בשעורין דלא אמר מין בשאינו מינו בטל חמין בחטין. נמי לר' יהוהה לא בטל לרבנן בטל מכלל דהלכתא הכי ולהכי אחיכו עליה וכו'.

Zeile 21 von unten statt על סתם lies וכל סתם, Zeile 19 von unten statt חכמי אפריקא lies חפמי נרבונא, Zeile 17 von unten statt ומלתא דרבא lies ומלתא דרבנן, Zeile 13 von unten ist hinter zu ergänzen: בבבא מציעא דמעשר שני שאינו בטל ברוב הואיל ויש לו מחידין טבל נמי אמאי בטל אפילו שלא במינו ונראה לי כי היכי דמוקמ' בבבא מציעא וכו'.

Zeile 11 von unten statt טבל בר lies נמי, Zeile 9 von unten statt דאנו לא lies במינו ושלא, Zeile 2 von unten statt במין שלא lies ראיות אלו לפי, Zeile 1 von unten statt מילי lies דאכולהו מילי, S. 39a Zeile 1 von oben statt אלו הדברים לפי שפירשתי לפי דעתי ופסקתי lies סברת ופסקת ולא מצאתי, Zeile 4 statt ומצאתי lies und בפסח hinter חמץ ist zu streichen, א' רבא lies אמר רב statt שלא fehlt אטו מינו in Zeile 6. Zeile 9 hinter שלא בזמנו und Zeile 10 heisst es: שלא בזמנו אטו מינו לא גזר ושמואל אמר חמץ בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר בזמנו במינו אסור שמואל לטעמיה דרב ושמואל דאמרי תרוויהו כל איסורין שבתורה במינו במשהו שלא במינו בנותן טעם שאינו מינו אטו מינו לא גזר, שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו במשהו שלא במינו בנותן טעם מותר, חמץ בפסח בין במינו בין שלא במינו אסור בנותן טעם ה' יוחנן לטעמיה דר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש דאמרי תרוויהו כל איסורין שבתורה בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם שלא בזמני בין במינו בין שלא במינו מותר כר' שמעון אמר והלכתא חמץ בזמנו וכו'.

Zeile 17 statt ר' יוחנן lies דברי ר' יוחנן.
„ 18 hinter שלא במינו ist zu ergänzen במשהו כרב.
„ 19 statt שבשנים lies טוען.
„ 22 statt מסתמא lies מסברא דנפשיה.
„ 23 statt וכן ובסמוך lies וכן הוא בא ונסמוך.
„ 32 statt מלתא lies מלתא דרבא.
„ 42 statt ומין במינו lies ומים במים.
„ 47 statt כיון lies שביין.
„ 14 von unten statt וכן נ"ל lies וכן כל.
„ 12 von unten statt כ"פ lies כ"כ und statt מבני מדינה lies וכני מרינה דסרכי מילתא.
Seite 73b § 618 Zeile 7 statt לגיום lies לגוים.
„ 10 statt אל כל lies או כל.
Zeile 16 statt כי מי יקל לכתחלה להורות מה הוא lies כי מיקל וכו' חלה סופתקא ואיזהו חומץ.
„ 18 statt קרי ליה האי lies קרי ליה.
„ 25 statt ואע"פ רש"בג קורא על המחירים lies ואע"פ כ רש"בג קורא על המחירים ור"ג.
„ 26 statt על טבילת lies על טבילת נשים.
„ 33 statt לידי סחירה lies לידי ספק סחירה.
„ 34 statt רב פפא lies רב שמעון.
„ 35 ist zu lesen שכן פסק רב סעדיה בסדר הלכות נדה שלו.*)
„ 5 von unten ist zu lesen והיא לא ראתה אלא מקצת יום ראשון.

Recensionen und Anzeigen.

Maleachi. Eine exegetische Studie über die Eigenthümlichkeiten seiner Redeweise. Inaug.-Diss. von Max Sänger. Jena 1867. 87 S. 8.

Der Verf. beabsichtigt, „eine Studie mitzutheilen, die dem Versuche gewidmet ist, zum Verständnisse dieses letzten Repräsen-

*) Diese Stelle führt Rapoport, weil sie im Sefer hajaschar corrumpirt ist, in seinem Saadja Note 19 nicht an. Derselbe glaubt, dass die הלכות נדה in dem ספר טומאה וטהרה des R. Saadja enthalten

sentanten des hebräischen Prophetismus einen Beitrag zu liefern". Dieser Versuch geht allerdings nicht darüber hinaus, „die Eigenthümlichkeiten Maleachi's, die dunkelsten Stellen seiner Rede einer erneuten Besprechung" zu unterziehen, wird aber dafür mit desto grösserem Aufwande von Belesenheit und gelehrtem Wissen angestellt. Im ersten Theile wird die sogenannte dialogische Form besprochen (S. 5—56), wobei namentlich 2, 10 ausführlich behandelt wird, der zweite Theil „die geschichtliche Beweisführung" bietet für 3, 7—8 und 2, 11—12 eine neue Erklärung (56—69), dann wird „die ironische Redeweise Maleachi's" (69—78) und zuletzt „die hyperbolische Redeweise" einer näheren Untersuchung unterzogen. Durchweg wird dieselbe mit Gründlichkeit geführt, der Leser erhält überhaupt eine solche Menge gelehrten Beiwerkes mit in den Kauf, dass dieser Diss. er Mühe hat, die selbständige Leistung des Verf. herauszukennen. Zwar wird in den einleitenden Worten gegen die neueren Exegeten Front gemacht, die im Grunde nur den vorhandenen exegetischen Apparat reproduciren, trotzdem aber kommen wir bei Herrn S. aus den Citaten und Controversen nicht heraus. Der langen Reihe der Exegeten, von den Talmudisten bis auf Maier („die erste Rabbinerversammlung" und „Erwiderung" etc.) wird noch R. Sal. Lurja beigesellt, der bei der bisher missverstandenen Stelle 2, 16 כִּי שָׂנֵא שַׁלַּח „auf das Richtige geführt". Denn in seinem Comm. zu Gittin a. E. „macht er die Bemerkung שנואה לפני המקום שלח, und das übersetzt

---

seien. Dies scheint jedoch nach den Worten des Or Serua Th. I. § 339 nicht der Fall zu sein. Dieser sagt nämlich S. 89a: זכן פי' רב סעדי' גאון וצ"ל בספרו שעשה המתחיל אספנרית ו"ל וכשאמרו חכמים אשה מותרת אחר שבעה לזכר ו"ד לנקבה דברים הללו בשנים הראשונים כימי אבותינו והביא (ר"ת) ראיה מהלכות נדה דר' סעדיה הקרמונים וכו' und S. 89b.: גאון הכתובות אהר סידור ברכות דר"ס גאון המתחיל אספנרית שכתב יולדת צריכה ו' נקיים וכו' ומיהו באותו ספר עצמו בדברי חיבור הטומאה והטהרה שחיבר ר"ס כתב דלא כדברי ר"ת.

Aus den הלכות נדה oder dem ספר טומאה וטהרה des R. Saadja werden daselbst noch Erklärungen angeführt Th. I. § 356, 361 und 363 א.

Herr S.: „Verhasst ist vor Gott שַׁלַּח τὸ dimitte („Schick fort!“ oder „Fort mit ihr!“) — Sagt das R. Sal. Lurja oder sein Interpret? Wir bitten den Herrn Verf., diese talmudische Lesart — denn weiter bietet Lurja auch kein Jota — bei Raschi z. St. genauer einzusehen אם שנואה היא לפני המקום שלח כב"ש. Das heisst doch wohl nichts Anderes als: Wenn sie (die Frau) vor Gott verhasst ist (sc. in Folge von דבר ע[illegible]), so schicke sie fort“. Dieser Gewährsmann braucht[illegible]so nicht unnöthig aufgestört zu werden, um den Sinn [illegible] eruiren, dass Gott die leichtfertige Ehescheidung has[illegible] Verf. durfte es getrost wagen, mit seiner Auffassung v[illegible] שַׁלַּח und רוּחַ (S. 11) selbständig hervorzutreten; de[illegible]s hat Manches für sich, diese Ausdrücke als Schlag[illegible] im Munde des Volkes zu erklären und es ist auch, [illegible] richtig bemerkt wird, eine charakteristische Eigenthümlichkeit Maleachi's, Ausdrücke und Wendungen, die unter dem Volke gang und gäbe waren, in seine Rede zu verflechten. Ebenso dürfte Verf. mit der Interpretation von 2, 10 das Richtige getroffen haben, welche Stelle er, im Wesentlichen an Abrabanel sich anschliessend, als Anführung der Anschauung des Volkes und Entgegnung des Propheten erklärt. Auch wo die Redeweise Maleachi's im Einzelnen charakterisirt wird, erkennt man meist ein feines exegetisches Verständniss.

Allein wenn der Verf. sagt, dass er „die Regeln der wissenschaftlichen Exegese als die einzig wahren Leitsterne auf's Schärfste in's Auge gefasst“ (S. 5), so muss Ref. bekennen, dass er die Kühnheit dieser wissenschaftlichen Exegese bisweilen über die Linie des theologischen Standpunktes hinausgehend gefunden hat. Einen solchen Eindruck macht wenigstens auf ihn die Charakteristik Maleachi's (S. 80), in welcher gesagt wird, „dass er von der Gewalt des Augenblickes fortgerissen in hyperbolischen Ausdruck verfällt.“ Dieser Ausdruck klingt allerdings harmlos genug; der darauf folgende Satz aber ist zum Mindesten doppelsinnig. „Damit ist nicht nur seine poetisch schwungvolle Schilderung des Gerichtstages ... gemeint ...“; „auch hinsichtlich seiner Darstellung der Vergangenheit soll damit nicht gesagt sein, dass ihm wie Manchem seiner Vorgänger deren Gestalten durch das Dämmerlicht der Ferne glänzender, als sie wirklich waren, vor die Seele traten; es muss vielmehr ... besonders der

Umstand in's Auge gefasst werden, dass er auch seine Gegenwart an zwei Stellen (1, 11 und 3, 9) mit so starken Farben zeichnet, dass die Linie der objectiven Wahrheit dadurch überschritten wird." — Wenn hier nicht gegen die Logik gesündigt sein soll, so muss es statt „nicht" geradezu „durchaus" heissen; denn Verf. meint offenbar, dass Mal. nicht nur, wo er von zukünftigen oder vergangenen Dingen spricht, sondern auch in Bezug auf seine Gegenwart „die Linie der objectiven Wahrheit überschreitet." Wenn ferner Herr S. an einer anderen Stelle von dem „Glorienschein" spricht, „den Geschichte und Sage um das Haupt des Elias gewoben", so mag wohl auch hier die wissenschaftliche Exegese den Rabbiner — und vice versa — zu weit getrieben haben. Denn in der das. (S. 54) citirten Abhandlung (vgl. diese Monatsschr. XII, S. 241 und 281) ist nur von einem Glorienscheine die Rede, den die nachbiblische Zeit in sagenhafter Weise um Elia verbreitete, Verf. aber meint, dass auch vor Mal. schon, also wahrscheinlich in den BB. der Könige, dieser Prophet durch die Sage verherrlicht wurde. Nun, wir wollen mit ihm hierüber nicht rechten; aber wenn Verf. sich auf einen solchen kritischen Standpunkt stellt, so verlangen wir von ihm Consequenz und wissenschaftliche, streng an die Sache sich haltende Exegese, kein Liebäugeln mit Maharschal und Alschech, von welchem letzteren wir übrigens gleich zeigen wollen, dass er auch nur überflüssige Staffage ist. D. G.

(Schluss folgt.)

Monatschronik.

Rumänien. Prinz Napoleon berührte auf seiner Rundreise auch Rumänien und nahm hier eine ihm von den Juden überreichte Petition entgegen, welche seine Verwendung für schleunige Abhilfe der bekannten Uebelstände in Anspruch nimmt.

Ulm. Bei den jüngst vollzogenen Wahlen zum Abgeordneten-Hause ist hier Herr Pfeiffer gegen Herrn Adam zum Volksver-

treter gewählt worden. Es ist dies der erste Fall, dass in Würtemberg ein Israelit in's Parlament eintritt. Herr Pfeiffer ist Nationalökonom und gehört der nationl-liberalen Partei an.

Wien. Die Vertreter der Böhmischen Landesjudenschaft haben dem Reichskanzler von Beust eine Dankadresse für sein energisches Eintreten zu Gunsten der Rumänischen Israeliten überreicht.

— Der Vorstand der israelitischen Cultusgemeinde hielt die erste Sitzung, zu welcher auch das Publicum Zutritt hatte, unter dem Vorsitze des Vicepräses Reichsrathsabgeordneten Dr. Kuranda. Gegenstand der Berathung war ein Gutachten an die Statthalterei über das zu errichtende Rabbiner-Seminar. Es wurde unter Anderem zum Beschlusse erhoben: Der Staat solle für Erhaltung des Seminars als einer Staatsanstalt, gleichwie für die anderen zur Heranbildung von Geistlichen und Seelsorgern bestimmten Anstalten aus Staatsmitteln Sorge tragen und die Oberaufsicht über dasselbe, wie er sie sich über alle öffentlichen Unterrichts-Anstalten vorbehält, ausüben. Zur unmittelbaren Leitung sei jedoch ein jüdisches Curatorium zu berufen. Schüler, welche in's Seminar aufgenommen werden wollen, müssen Bibel- und Talmudkenntniss besitzen, das Unter- und Obergymnasium absolvirt und die Maturitätsprüfung gemacht haben. Der Cursus ist auf fünf Jahre berechnet. Diejenigen hingegen, welche Aufnahme gefunden haben, ohne die nöthige wissenschaftliche Vorbildung zu besitzen, sollen sieben Jahre in der Anstalt verbleiben. Die überwiegende Majorität des Vorstandes sprach sich ferner dahin aus, dass Prag der geeignetste Ort für die Errichtung des Rabbiner-Seminars sei.

Notizen.

Herr J. L. Borges, in Hrzmanmiecziz in Böhmen, theilte mir schriftlich zu der Stelle Maiheft S. 175 ולהמתחילים אומרים מרוק mit, dass dieser Ausdruck sich nicht selten im jerusal. Talmud finde. Vgl. Traktat Beza 1, 3 מכיון שהתחיל כמצוה אומר לו מרק und sonst. F.

R. Abraham b. Isaak, Ab-bet-din aus Narbonne.

Ein literarhistorischer Versuch.

Von

Dr. H. Gross.

(Schluss.)

IV.

Manche Responsen[64]) der Sammlung betreffen nicht praktische Fälle, sondern die Erklärung schwieriger talmudischer Stellen halachischen oder agadischen Inhalts. R. Abraham b. Isaak bewährt sich in diesem Theile seiner Responsen als tüchtiger Commentator. Er erinnert, was Präcision und Durchsichtigkeit der Darstellung betrifft, in vielfacher Beziehung an Raschi, den er sich hierin zum Muster genommen hat. Ausser Raschi, den er häufig citirt[65]), erwähnt er der Commentarien des R. Nissim aus Kairuan[66]), R. Chananel b. Chuschiel[67]), und eines ano-

[64]) Nr. 419, 435, 476, 504, 702.

[65]) Zuweilen bloss R. Salomo. Vid. Nr. 491. Dass darunter R. Salomo Jizchaki zu verstehen sei, folgt aus der Uebereinstimmung des betreffenden Citats mit der correspondirenden Stelle im Talmud-Commentar. Sonst könnte es ja auch Salomo der Greise aus Narbonne sein, der um 1100 gelebt hat.

[66]) Ms. Nr. 604 וראיתי בברצלונא ספר המפתח vergl. Mafteach ed. Goldenthal p. 26b. Eschkol p. 28.

[67]) Sehr oft im Eschkol.

nymen nordfranzösischen Commentators[68]). R. Abraham b. Isaak verfasste zahlreiche Commentarien zum Talmud[69]), die sämmtlich verloren gegangen sind. Dieselben sind oft angeführt von Serachja Gerundi[70]) in den Glossen zu Alfassi, von Abraham b. David[71]), Nachmanides, Salomo b. Aderet und sonst, nur einmal in den Tossafot[72]). Gewiss ist es, dass er Commentarien zu B. Kama[73]), B. Mezia[74]), B. Batra[75]), Jebamot[76]) und Ketubot[77]) verfasst hat.

V.

R. Abraham b. Isaak wird von Einigen auch ein Commentar zum Buche Jezira zugeschrieben[78]), was aber wahrscheinlich auf einer oft vorkommenden Verwechselung mit R. Abraham b. David[79]) beruht, der wenigstens als Verfasser eines solchen Commentars galt. R. Abraham b. Isaak gilt allgemein als bedeutender Kabbalist, ja als einer

---

[68]) Nr. 604 zu Berachot p. 63. ואומר אל תבז כי זקנה אמך לעניין תפלה ומצוה נאמר פסוק זה דאע"ג דישן נושן אל תבז כלומר אעפ"י שהמקום ותורתו מימי קדם הוא ומרחוק לא תהא יראתו קלה בעיניך.

[69]) Vgl. Isaak de Lates a. a. O. Iuchasin p. 84, vergl. oben Anmerkung 31.

[70]) Vergl. besonders Maor zu B. Mezia II. vgl. das. Milchamot.

[71]) Commentar zu Sifra ed. Schlossberg p. 113 und sonst.

[72]) Vid. Macot. p. 18b. Vgl. Zunz' Zur Geschichte und Literatur S. 48.

[73]) Vgl. Sefer ha-terummot 14, 1, vgl. Salomo b. Aderet B. Kama p. 52 und 101.

[74]) Maor zu B. Mezia II. a. a. O. das. IX. Milchamot das.

[75]) Commentar des Salomo b. Aderet zu B. Batra p. 51, 57, 65, 67.

[76]) Das. zu Jebamot IV.

[77]) Das. zu B. Batra p. 47.

[78]) Schalschelet ha-Kabbala citirt von Auerbach Einleitung zum Eschkol p. 14. Ich habe die betreffende Angabe im Schalschelet nicht gefunden v. ספר בן יוחאי von Moses Kunitz p. 94, 123.

[79]) Schem ha-gedolim I א Nr. 11. vgl. De Rossi Biographisches Wörterbuch, übersetzt von Hamburger p. 23. Vgl. Beiträge zur Geschichte der Kabbala von Jellinek, erstes Heft p. 10.

der Hauptträger der Kabbala im Mittelalter[80]), allein zu einer solchen Annahme fehlt uns jeder Anhaltspunkt; in den Schriften R. Abraham b. Isaak's zeigt sich nirgends[81]) eine Spur von Kabbala oder irgend welcher Mystik. Die betreffenden Angaben über ihn als Kabbalisten sind überdies widersprechend[82]) Asulai[83]) theilt eine Tradition mit, nach der, mit Ausschluss R. Abraham ben Isaaks, die Hauptträger der Kabbala im zwölften Jahrhunderte in nachstehender Ordnung aufeinander folgten. Isaak Nasir, Jacob Nasir[84]), Abraham b. David, Isaak der Blinde. Diese Tradition hat die meiste Wahrscheinlichkeit für sich.

Conforte[85]) schreibt R. Abraham b. Isaak ein kabbalistisches Werk Sefer ha-berit zu, was vielleicht auf einer Verwechselung mit Abraham b. Isaak aus Granada beruht[86]).

---

[80]) Schalschelet ha-Kabbala p. 50, Schem-Tob im Sefer ha-emunot 37 citirt von Schem-ha-gedolim a. a. O. Abraham Ab-bet-din, heisst es daselbst, weihte seinen Schwiegersohn Abraham b. David und dieser wieder seinen Sohn Isaak den Blinden in die Kabbala ein. Abraham Ab-bet-din selbst soll in der Kabbala der Jünger des Jacob Nasir gewesen sein. Vgl. Zunz' Analekten Geiger's Zeitschrift 1836, 2. Band p. 307. Vgl. Jellinek, Auswahl kabbalistischer Mystik, erstes Heft p. 4. Was den Namen Jacob Nasir betrifft, so ist zu bemerken, dass auch ein Sohn des Meschullam b. Jacob aus Lunel den Namen Jacob Nasir führte. Vgl. Zunz Zur Geschichte p. 74. Es müsste also zwei Kabbalisten Namens Jacob Nasir gegeben haben.

[81]) Im Eschkol p. 11 ist einmal das Buch Jezira citirt.

[82]) Diese verschiedenen Angaben sind zusammengestellt bei Jellinek Auswahl kabbalistischer Mystik, erstes Heft, p. 4.

[83]) Schem ha-gedolim a. a. O.

[84]) Nach dieser Tradition könnte Jacob Nasir mit Jacob b. Meschullam identificirt werden.

[85]) Kore ha-dorot. ed. Cassel p. 8.

[86]) Schem-ha-gedolim II. ב Nr. 113. ספר ברית מנוחה ed. Amsterdam 1648, das auf dem Titel R. Abraham aus Granada als Verfasser trägt, ist identisch mit ספר הברית, unter welchem Titel es von Moses Botarel in seinem Jezira-Commentar citirt wird. Vgl. Jellinek a. a. O. p. 9. Fürst Bibliotheca judaica II. p. 19. Das genannte Werk kann

R. Abraham b. Isaak's Name wird ferner mit einer Schrift in Verbindung gebracht, die den Titel Baruch Scheamar[87]) führt und deren Verfasser sich auf seinen Eschkol beruft; allein man hat das von uns besprochene halachische Werk Eschkol mit einem kabbalistischen Werke gleichen Namens verwechselt, dessen Verfasser R. Lipmann aus Mühlhausen ist[88]).

Man hat ferner R. Abraham b. Isaak einen Commentar zum Moreh Nebuchim zuschreiben wollen[89]), was aber schon aus dem Grunde unmöglich ist, da R. Abraham in der Zeit, in welcher der Moreh vollendet wurde[90]), längst

---

schon aus dem Grunde nicht dem zwölften Jahrhunderte angehören, da es bereits den Sohar citirt. Von einem Sefer ha-berit des R. Abraham b. Isaak ist ausser bei Conforte nirgends die Rede.

[87]) ברוך שאמר ed. Sklow 1804. Vgl. Eschkol Einleitung p. 15. Fürst Bibliotheca judaica sub voce.

[88]) Vgl. die treffliche Notiz von Senior Sachs Kerem Chemed VIII. p. 206. Vgl. Zunz' Zur Geschichte p. 209, 210, 380.

ברוך שאמר, das Anweisungen für Soferim enthält, ist aus drei Theilen zusammengesetzt a) aus einer dem Werkchen zu Grunde liegenden halachischen Abhandlung von Abraham Chasan b. Moses aus Sinzheim (1330), einem Schüler des R. Meïr aus Rothenburg, b) aus ausführlichen Randbemerkungen zur genannten Abhandlung von Simson b. Elieser aus Sachsen (1375), c) aus einem kabbalistisch gefärbten Anhange über das Alphabet von Lipman aus Mühlhausen, dem Verfasser eines kabbalistischen Werkes Namens Eschkol und des Nizachon.

[89]) Carmoly תולדות גדולי ישראל p. 87. Carmoly citirt den Schaare Zion ms. von Isaak de Lates. Abraham b. Isaak soll nach der angeführten Quelle auch einen Commentar zu Alfasi verfasst haben. Leider kann man sich auf Carmoly's Angaben nicht viel verlassen. In der Einleitung wenigstens zum Schaare Zion findet sich die betreffende Angabe nicht.

[90]) Der Moreh wurde 1190 vollendet. Vergl. Grätz' Geschichte, 6. Band, p. 363. R. Abraham b. Isaak hat die älteren Schriften Maimuni's ebenfalls nicht gekannt. Das in den handschriftlichen Responsen und im Eschkol citirte ספר המצות ist von dem Maimunischen Werke gleichen Namens zu unterscheiden und hat R. Chefez zum Verfasser.

nicht mehr am Leben war. Abgesehen davon, beschäftigte sich R. Abraham b. Isaak schwerlich so eingehends mit der Philosophie, dass er einen Commentar zu einem philosophischen Werke hätte schreiben sollen.

Andere[91]) wollten umgekehrt R. Abraham b. Isaak zu den Gegnern der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt zählen; allein diese Angabe beruht, wie es scheint, auf einer häufig wiederkehrenden Verwechselung R. Abraham b. Isaaks aus Narbonne mit einem Gelehrten gleichen Namens aus Montpellier[92]). Letzterer ist entweder der Vater Salomo's aus Montpellier, eines Hauptgegners Maimuni's (1231), oder Abraham b. Isaak aus Montpellier in Carpentras, der in dem Streite des Salomo b. Aderet eine hervorragende Rolle spielte[93]).

R. Abraham b. Isaak wurde auch zu den liturgischen Dichtern gezählt[94]), allein man hat ihn mit Abraham hacohen, einem Zeitgenossen des R. Joseph Bon-fils, verwechselt[95]).

VI.

Wir geben nun mehrere grösstentheils aus den handschriftlichen Responsen geschöpfte Notizen über die Beziehungen R. Abraham b. Isaak's zu seinen älteren und jüngeren Zeitgenossen. Wir haben, um den Zusammenhang der Darstellung nicht zu stören, diese Notizen auf das Ende der Abhandlungen aufgespart.

a. R. Abraham b. Isaak war ein Zeitgenosse R. Jacob's aus Ramerü oder R. Tams, den er oft citirt[96]); da er

---

[91]) Rapoport Bicure ha-ittim XI. p. 99.

[92]) Vgl. Eschkol Einleitung p. 7.

[93]) Vergl. Perles, Salomo ben Adereth. Sein Leben und seine Schriften p. 47.

[94]) Wolf Heidenheim מאמר הפיוטים והפייטנים I: חבר יוצר וזולת לברית מילה מנהג פולין גם הוא עשה ברכת חתנים הוא פיוט לברכת המזון בנשואין.

[95]) Vergl. Landshut Amude ha-abodah p. 3. Vgl. Salomo Luria Responsen Nr. 29. Grätz' Geschichte 6. Band, p. 395 N. 5.

[96]) Dass er seine Schriften gekannt hat, folgt aus Eschkol p 110 והרב ר' יעקב מרמרוג כתב.

seiner als eines längst Verstorbenen gedenkt[97]), so folgt daraus, dass er etwa 1172, d. h. ein Jahr nach dem Tode des R. Tam, noch am Leben war[98]). Dass er 1170—1171 noch am Leben war, geht ferner daraus hervor, dass Benjamin von Tudela[99]) in demselben Berichte, in dem er von seinem Aufenthalte in Narbonne spricht, des R. Abraham b. Isaak als eines noch Lebenden, des R. Meschullam b. Jacob aus Lünel dagegen, der um 1170 starb[100]), als eines bereits Verstorbenen erwähnt. Dass er um 1185–1186[101]) nicht mehr am Leben war, geht daraus hervor, dass Serachja Gerundi in seinen Glossen zu Alfassi seiner als eines Verstorbenen gedenkt[102]). Das Todesjahr R. Abraham b. Isaaks fällt daher zwischen 1172 bis 1185[103]). Da er ein hohes Alter erreicht hat, so fällt seine Geburt vielleicht mit dem Tode Raschi's, das ist 1105, zusammen.

R. Abraham b. Isaak kann daher nicht bei Moses ha-Darschan, der in der Mitte des elften Jahrhunderts geblüht hat, gehört haben, er war vielmehr der Schüler

---

[97]) Responsen ms. Nr. 497. Temim Deim Nr. 140 שמעתי מפי חכמי דורנו ששמעו מפי הרב ר' יעקב ז"ל.

[98]) Die Angabe Meïri's Einleitung zu Abot p. 17, dass R. Abraham b. Isaak תחקיט = 1159 gestorben sei, kann daher nicht richtig sein. Vgl. Zunz in Geiger's Zeitschrift 1836, II, 309.

[99]) Itinerarium Anfang.

[100]) שבט יהודה citirt von Grätz Geschichte 6. Band. p. 397.

[101]) Serachja starb 1186 vid. שבט יהודה a. a. O. Die Glossen Serachja's zu Alfasi wurden vom Verfasser sehr früh, ja bereits in seiner Jugend angelegt, vgl. Schem ha-gedolim I sub voce; allein daraus kann man in Bezug auf die darin erwähnten Personen keine Folgerungen ziehen, da der Text von Seiten des Verfassers selbst vielfache Aenderungen erlitten hat, so dass der Zusatz ז"ל später in den Text gekommen sein kann. Vergl. Geiger Ozar Nechmad II. Jahrgang p. 8.

[102]) Maor B. Mezia Abschnitt II. das. IX.

[103]) Das Datum 1205 im Juchasin ed. Flipowski p. 220 ist daher gewiss falsch. Die Angabe Meïri's תחקיט ist vielleicht in תחקלט zu emendiren.

von Personen, die bei Moses ha-Darschan oder dessen Jüngern gehört haben, woraus wohl der Irrthum entstanden sein mag[104]).

b. Der Hauptlehrer R. Abraham b. Isaak's war R. Moses b. Joseph b. Merwan ha-lewi[105]), der Brudersohn des R. Isaak b. Merwan ha-lewi und wahrscheinlich Schüler des R. Moses des Demüthigen[106]) aus Narbonne. R. Moses b. Joseph blühte in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, war Einer der bedeutendsten Gesetzeslehrer[107]) von Narbonne, er führte den Titel Gaon[108]). Seine Responsen werden in älteren Responsen-Sammlungen sehr oft angeführt[109]). Er war auch der Lehrer Serachja Gerundi's[110]) und des Rabed[111]), woraus hervorgeht, dass R. Abraham ben Isaak, der Schwiegervater des Letzteren, noch ziemlich jung war, als er bei R. Moses b. Joseph gehört hatte. Er pflegte ihm noch später seine Responsen vorzulegen[112]), bevor er sie abschickte; das Amt eines Ab-bet-din bekleidete R. Abraham b. Isaak noch bei Lebzeiten seines Lehrers, weshalb in dem besprochenen Responsum des Narbonnensichen Rabbinatscollegiums in den Unterschriften sein Name vor dem seines Lehrers figurirt[113]).

---

[104]) Juchasin p. 84 und 217. Schem-ha-gedolim sub voce vergl. Additamenta zur Stelle.

[105]) Responsen ms. Nr. 517 דברתי עם רבי המובהק ר' משה ב"ר יוסף das. Nr. 520. 606.

[106]) Juchasin a. a. O.

[107]) Meïri a. a. O.

[108]) Kaftor wa-pherach ed. Edelmann Einleitung p. 33.

[109]) Temim Deim Nr. 78, 111, 137. Sefer ha-terummot 49, 4.

[110]) Maor Gittin Abschnitt II.

[111]) Temim Deim Nr. 106.

[112]) Responsen ms. Nr. 706. Responsum an Meschullam b. J. ואחר שכתבתי לך אלו הדברים הראתים לר' משה ב"ר יוסף נ"ע והודה לי vgl. das. Nr. 719 והראתי כתבי ואת לרב ר' משה ב"ר יוסף ז"ל.

[113]) Vgl. oben Anmerkung 46. Der Unterschrift des Ab-bet-din geht daselbst die des Nasi voraus.

c. R. Abraham b. Isaak hat ausserdem bei R. Isaak b. Merwan ha-lewi gehört[114]), der im ersten Drittel des zwölften Jahrhunderts in Narbonne geblüht hat[115]), als rabbinische Autorität galt[116]) und wahrscheinlich nach Moses dem Demüthigen Oberhaupt der Hochschule war. Er starb vor dessen Bruder R. Joseph kinderlos[117]). Seine Decisionen und Responsen werden oft angeführt[118]).

d. Ausserdem gilt allgemein R. Jehuda b. Barsilai ha-Nasi aus Barcelona, der um 1130 geblüht hat, als Lehrer R. Abraham b. Isaaks[119]). Letzterer spricht von seinem Lehrer mit grosser Verehrung, er wandte sich oft an ihn um Auskunft über Anfragen, die an ihn ergangen waren[120]), er citirt ihn häufig und bringt zuweilen längere Auszüge aus dessen halachischen Schriften[121]).

---

[114]) Responsen ms. Nr. 406 שמעתי מר' יצחק ז"ל בן מרון הלוי ז"ל Vgl. Eschkol p. 9, 17 — — — ולי הכותב אמר רבי יצחק.

[115]) V. Temim Deim Nr. 188 (d. i. Jbn Migasch) כתב הרב רבי יהוסף הלוי vgl. Eschkol Einleitung. בשם הרב ר' יצחק אבן מרן ז"ל

[116]) Meïri a. a. O.

[117]) Vgl. Sefer ha-terummot 14, 3.

[118]) Temim Deim Nr. 169, 188. u. a. m.

[119]) Responsen ms. 609. (l. ברוילאי) רבינו יהודה בן לוי זילאי. Vgl. Eschkol p. 90 שמעתי מהרב ר' יהודה vgl. Simon Duran Responsen III. Nr. 238. vgl. Zunz Additamenta ad Cod. Lips. Nr. 31.

[120]) Responsen ms. Nr. 719 ויש בדעתי לשאל לרב וכו'.

[121]) Diese Schriften werden aber meist blos unter dem Namen Halachot angeführt. Z. B. Responsen ms. Nr. 518. das. 704. Ueber diese Schriften, von denen uns keine einzige erhalten ist, herrscht viel Unklarheit. Ich stelle die älteren Angaben über die Werke Barsilai's zusammen. Schalschelet ha-Kabbala ed. Ven. p. 40. (ר' יהודה) חבר ספר בדיני נשים נקרא ספר יהוס שאר בשר ובדיני מועד נקרא ספר העתים וספר תקון שטרות וחבר חבור גדול במחלוקת הגאונים ותשובתם.

Asulai sub voce חיבר חבור aus einem anonymen Manuscripte: גדול ונכבד בכל התלמוד דרך פירוש ופסק ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים שם חשך לאור ומעקשים למישור והוא הרב המחבר ספר העתים.

a. In den uns vorliegenden Responsen Nr. 710 ist citirt סדר נשים של הרב ר' יהודה bald darauf עיינתי בספר שלו בהלכת שבתת עבדים, es

e. Kehren wir nun von Marseille, wo Jehuda b. Barsilai wahrscheinlich gelebt hatte, nach Narbonne zurück, so begegnen wir daselbst ausser den bereits Genannten mehreren hervorragenden Gelehrten, welche gleichzeitig mit R. Abraham b. Isaak gelebt haben. Wir nennen vor Allem die Narbonnensische Fürstenfamilie, in der es mehrere bedeutende Männer gab, wie Todros b. Moses[122]) und dessen Söhne Kalonymos[123])

---

werden nun mehrere den Verkauf von Sklaven betreffende Fragen besprochen. Es unterliegt nun keinem Zweifel, dass das zuletzt citirte Werk mit dem genannten יחום שאר בשר identisch ist, und es folgt daraus, dass es nicht ausschliesslich eherechtliche Fragen behandelte, sondern sich auch auf andere in den Tractaten Kidduschin und Gittin vorkommende Punkte erstreckte. Es dürfte ein halachischer Codex und Commentar zugleich zu den Tractaten Jebamot, Ketubot, Kidduschin und Gittin gewesen sein, und würde demnach einen Theil des von Asulai erwähnten umfassenden פירוש ופסק zum Talmud gebildet haben.

b. ספר העתים handelte nicht blos über Festbestimmungen, sondern umfasste viele Gegenstände, die mit den Festbestimmungen in keiner Beziehung standen. Das folgt aus den Citaten im Temim Deim Nr. 62, 104, 140, 142, 176, 180, 242 u. a. m. Wie יחום שאר בשר ganz סדר נשים so umfasste ספר העתים wahrscheinlich סדר מועד

c. Ebenso umfassend war sein Responsenwork, aus dem wahrscheinlich R. Abraham b. Isaak den grössten Theil der von ihm citirten gaonäischen Responsen geschöpft hat. Das Werk ist citirt Eschkol p. 64 והרב ר' יהודה ז"ל כתב בענין זה כמה מחלוקות הגאונים vgl. das oben citirte Werk ברוך שאמר p. 11, das. 15 תשובות הגאונים שכתבו ר' יוסף טוב עלם ורבינו יודא בר ברוילאי.

d. ספר תקון שטרות, in Sefer ha-terummot blos ספר השטרות, erstreckte sich, wie ebenfalls aus den Citaten im Sefer ha-terummot hervorgeht, auf das civilrechtliche Gebiet überhaupt.

[122]) Meïri a. a. O. Vergl. oben Anmerkung 46. Juchasin p. 84. Die Fürstenfamilie war sehr verzweigt und die Namen Todros Kalonymos und Moses kehren oft wieder. Daher die häufige Verwechselung dieser Namen z. B. Meïri a. a. O. „Todros und dessen Sohn Lewi die hohe Ceder". Vergl. Isaak de Lates a. a. O. „Der Fürst Moses b. Todros und dessen Sohn Lewi die hohe Ceder." Vergl. Schalschelet ha-kabbala p. 54. Vgl. Zunz' Zur Geschichte p. 480.

[123]) Vgl. Benjamin von Tudela a. a. O.

und Moses[124]). Der Sohn des Letzteren, R. Levi, „die hohe Ceder" genannt, der von Charisi[125]) gefeiert wird, war zur Zeit R. Abraham b. Isaaks noch sehr jung.

f. Ausser dem Nasi Todros b. Moses werden noch als Kollegen R. Abraham b. Isaak's genannt: R. Meïr b. Jacob[126]) und R. Meschullam b. Nathan[127]). Letzterer ist wahrscheinlich der Verfasser eines Bibelcommentars, den der anonyme Commentator der Chronik citirt[128]), der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhundert's in Narbonne gelebt hat.

g. R. Abraham b. Isaak gedenkt ausser Meschullam b. Nathan folgender Gelehrten von Narbonne, die er über talmudische Anfragen, die an ihn ergangen waren, zu Rathe zu ziehen pflegte[129]):

I. R. Meïr b. Joseph, ein hervorragender Gelehrter, der den Titel Gaon[130]) führte und ein

---

[124]) Vielleicht derselbe, der in dem so oft erwähnten Repsonsum aus Narbonne citirt wird. Vgl. oben Anmerkung 46.

[125]) Tachkemoni 46.

[126]) Vgl. oben Anmerkung 46.

[127]) Das. vgl. Kore ha-dorot ed. Cassel p. 13 wo ein Meschullam b. Nathan zu den Gelehrten von Narbonne gerechnet wird. In den Responsen ms. z. B. Nr. 495. findet sich oft שמעתי מר' משולם, es ist dies wahrscheinlich der genannte Meschullam b. Nathan aus Narbonne, nicht zu verwechseln mit Meschullam b. Nathan aus Melun, dem Correspondenten des R. Tam.

[128]) Vergl. den den Namen Raschi's tragenden Commentar zur Chronik II. Chronik 13, 2. Vergl. Kerem Chemed. V. p. 241. Der Commentator citirt blos R. Meschullam, allein, dass man an Meschullam b. Jacob aus Lunel nicht denken darf, folgt daraus, dass I. Chronik 4, 31. 16, 35, Elieser der Sohn des genannten Meschullam citirt wird, Meschullam aus Lunel aber hatte keinen Sohn Namens Elieser. Vgl. Benjamin von Tudela a. a. O.

[129]) Responsen ms. Nr. 606: דברתי עם רוב חכמים של כאן ר' מאיר ב"ר יוסף, ר' משולם צ"ר נתן, ר' יצחק ב"ר שמואל, ר' חוקיה ב"ר אברהם ור' דוד ב"ר יהודה.

[130]) Vgl. Kaftor wa-pherach Einleitung p. 33.

Schüler von R. Isaak b. Merwan ha-lewi war, dessen Decisionen er oft anführt[131]).

II. R. Isaak b. Samuel, wahrscheinlich derselbe, den der anonyme Commentator der Chronik öfter citirt[132]).

III. Chiskia b. Abraham[133]) und

IV. R. David b. Jehuda.

h. R. Abraham b. Isaak erwähnt ferner folgender Gelehrten, von denen er Decisionen mittheilt, die er selbst von ihnen gehört hat:

I. R. Samuel b. Moses[134]), ein bedeutender Gelehrter aus der Provence[135]).

II. R. Matatia[136]) und

III. R. Jacob ha-cohen[137]).

---

[131]) Temim Deim Nr. 122 vgl. Maor zu Beza Abschnitt III und sonst.

[132]) I. Chronik 9, 39. 18, 3. 5, II. Chronik 24, 14. Vgl. Kerem Chemed a. a. O. Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Urenkel Raschi's, welcher zum Unterschiede von seinem Narbonnensischen Namensvetter oft הצרפתי genannt wird. Vgl. Temim Deïm Nr. 203.

[133]) Bei Salomo Luria Responsen Nr. 29 ist ein Chiskia aus Auxère (אלצור) genannt, der um dieselbe Zeit als Chiskia aus Narbonne gelebt haben dürfte. Es gab auch, wenn ich nicht irre, einen Paitan gleichen Namens aus dieser Zeit.

[134]) Responsen ms. Nr. 500 שמעתי מר' שמואל ב"ר משה.

[135]) Juchasin p. 84 und 217. Vgl. Temim Deïm Nr. 171.

[136]) Responsen ms. Nr. 434. שמעתי מפי ר' מתתיהו דקשתריא. Der Ortsname Castra und Castro kommt so häufig vor, dass sich durchaus nicht bestimmen lässt, welcher Ort an unserer Stelle gemeint sei, wahrscheinlich ist es Castrès bei Toulouse. In dem von Dukes „Ehrensäulen" p. 30 besprochenen „Römischen Rituale" begegnen wir einem liturgischen Dichter אברהם בר יעקב מקסתריא vgl. Kerem Chemed IV. p. 38.

[137]) Respons. ms. Nr. 704. שמעתי מפי ר' יעקב הכהן שהרב ר' שמואל דרמרות וחביריו היו עוסקים בברכת התורה ואתא עליהו החכם ר' עזריאל ואמר להם במאי עסקיתו אמרו לו בברכת התורה אמר להם כתיב בירושלמי והוא ששנה על אתר vgl. über diese Stelle Tossafot Berachot p. 11 b. Ueber die Namen, die in dem citirten Responsum vorkommen, ist Folgendes zu bemerken:

i. Von den Gelehrten, mit denen R. Abraham b. Isaak correspondirte, das heisst, welche Anfragen an ihn richteten, ist vor Allem R. Meschullam b. Jacob aus Lunel zu nennen[138]), dessen Sohn R. Ascher, ein bedeutender Talmudgelehrter[139]), die uns vorliegenden Responsen an R. Meschullam, wie wir bereits bemerkt haben, theilweise geordnet hat.

Der Ton, der in diesen Responsen herrscht, ist nicht der eines Lehrers, sondern eines gelehrteren Freundes. R. Meschullam, der übrigens als rabbinische Autorität galt[140]), war vielleicht talmudisch minder gelehrt als sein Narbonnensischer Freund, aber er überragte ihn sicherlich durch die Vielseitigkeit seines Wissens. Er hat sich auf mehreren literarischen Gebieten zugleich versucht und wenn er auch nirgends Bedeutendes und Bleibendes geleistet, so hat er doch nach allen Seiten hin höchst an-

---

a. In unserer Sammlung ist das citirte Responsum Abraham b. Isaak, in שבולי הלקט Nr. 2 dagegen Abraham b. David zugeschrieben. ראב"ד ist daselbst gewiss = רב אב"ד.

b. ר' יעקב הכהן ist ms. Nr. 518 in ר"י הכהן abgekürzt und diese Abbreviatur ist corrumpirt in ר' הכהן. Dasselbe Corruptel in שבולי הלקט a. a. O. Tosafot B. Mezia 27a und Sota 38a ist ר"י הכהן vielleicht abgekürzt von ר' יעקב הכהן Zunz, zur Geschichte p. 51 liest ר' יהודה הכהן.

c. Samuel ist selbstverständlich Samuel b. Meïr, der ältere Bruder des R. Tam.

d. Asriel ist Tosafot Kidduschin p. 6a B. Kama p. 10a citirt und wie in unserer Stelle so auch dort in Controversen mit R. Samuel b. Meïr.

[138]) Die Zeit, in die die Responsen an R. Meschullam fallen, ist 1130 — 1140, d. h. kurz nach dem Tode Jehuda b. Barsilai's.

[139]) Vgl. Temim Deim Nr. 102, Nr. 203, sehr oft im Sefer ha-terummot blos R. Ascher genannt. Er hat ein ספר המנהגות verfasst, aus dem der Verfasser des Kol-Bo sehr Vieles geschöpft hat. Seinem Namen begegnet man fast auf jeder Seite des Kol-Bo. Vgl. das. 24. כל זה מחבור ה' אשר מספר המנהגות.

[140]) Seine Responsen werden oft angeführt, vgl. Sefer ha-terummot Pforte 46, Theil 4.

regend gewirkt. Er regte einerseits Ibn Tibbon an, Bachja's Chobot ha-lelabot in's Hebräische zu übertragen[141]) und andererseits seinen Jünger den Rabed, einen halachischen Codex anzulegen[142]).

Kehren wir nun zu R. Abraham b. Isaak zurück; er correspondirte viel mit R. Joseph b. Chen[143]), der gewiss der edlen und berühmten Familie Chen oder Graciano in Barcellona angehörte. Zur Zeit des R. Abraham ben Isaak ragte besonders der Nasi Schaltiel als Haupt der genannten Familie in Barcelona hervor[144]). R. Joseph, ein Verwandter des Letzteren, stand, als er mit R. Abraham correspondirte, noch im jugendlichen Alter[145]). Er wurde, noch jung, zum Lehramt berufen und R. Abraham b. Isaak macht ihn indirect darauf aufmerksam, dass er sich durch dies ihm von allen Seiten reichlich gespendete Lob nicht abhalten lassen solle, sein Wissen immerfort zu erweitern[146]).

Als dritter Correspondent wird ein R. Nathan b. Mordechai aus Lünel genannt. Ein Responsum an den Letztern über Tefilin ist handschriftlich vorhanden[147]).

Wir schliessen mit dem vierten Correspondenten[148]), mit R. Abraham ben David, dem Schwiegersohne[149]) R.

---

[141]) Vgl. oben Anmerkung 27.

[142]) Vgl. Temim Deïm Nr. 14 וכבר כתבתי מזה בספר האיסור והיתר שחברתי לפני הרב ר' משולם ז"ל vgl. das. Nr. 9 Nr. 245.

[143]) Vgl. oben Anmerkung 54. Das ms. hat בר' חן. Ich emendire in בר חן d. h. der Familie Chen angehörig, über diese Familie vgl. Steinschneider in Ozar Nechmad II. Jahrgang p. 229. Zunz gab in der Ascher'schen Ausgabe des Itinerarium des Benjamin von Tudela einen besonderen Excurs über die genannte Familie. Diese Ausgabe stand mir bei meiner Arbeit nicht zu Gebote.

[144]) Benjamin von Tudela Anfang.

[145]) Folgt aus dem Tone, der in diesen Responsen herrscht.

[146]) Responsen ms. Nr. 488.

[147]) Vgl. De Rossi cod. 159.

[148]) Der grösste Theil der den Namen R. Abraham b. Isaaks tragenden Responsen von Temim Deïm sind gewiss an den Rabed gerichtet.

[149]) Vgl. Isaak de Lates a. a. O. Meïri a. a. O. Vgl. Schem hagedolim sub voce.

Abraham b. Isaak's. Der Rabed spricht von seinem Lehrer R. Abraham[150]), mit dem er sehr oft in älteren Schriften verwechselt wurde[151]), mit grosser Verehrung; aber er nahm ihm gegenüber eine ganz selbstständige Stellung ein. Er berichtet über einen heftigen Disput über ein talmudisches Thema, den er mit seinem Schwiegervater hatte und in dem der Letztere ihm nachgeben musste[152]). Das ist eben der Grundzug des Charakters R. Abraham b. Davids, dass ihm die Wahrheit über jede Rücksicht ging. Was lag ihm z. B. in einem Dispute daran, dass sein Gegner sein Schwiegervater und Lehrer zugleich war? Die Wahrheit muss doch das letzte Wort haben.

R. Abraham b. Isaak hat noch den Ruhm seines Schwiegersohnes erlebt, aber er starb noch zeitlich genug, um nicht seinen eigenen Ruhm zu überleben. In dem Maimunischen Streite, dessen Schauplatz in der folgenden Epoche hauptsächlich die Provence war, trat der Name des seiner Zeit gefeierten Gesetzeslehrers von Narbonne ganz in den Hintergrund. Man griff dessen Schriften nicht an, man verbrannte und verdammte sie nicht, aber, es widerfuhr ihnen Schlimmeres — man vergass sie.

---

[150]) Temim Deïm Nr. 39 u. a. m.

[151]) Vgl. Eschkol Einleitung. Vgl. oben Anmerkung 137 ר"אבד und רב אב"ד wurden oft verwechselt. R. Abraham, Ab-bet-din wurde sehr oft in ראב"ד abgekürzt, z. B. שבולי הלקט Nr. 15 ist ר"אבד = רב אב"ד nach ms. Nr. 607. Bet Joseph Nr. 22. zur Stelle des Tur והר' אפרים כתב ist Anfangs der Stelle ר"אבד = רב אב"ד nach ms. Nr. 606, vgl. oben Anmerkung 129. Die daselbst genannten Gelehrten sind eben die in Bet-Joseph a. a. O. erwähnten חכמי נרבונה.

[152]) Temim Deim Nr. 56.

Wiederherstellung einer seit 800 Jahren im Aruch gefälschten Stelle.

In allen Schriften aus der alten und mittelalterlichen Welt stossen wir oft auf einzelne Wörter oder ganze Sätze, welche jeder geregelten Erklärungskunst widerstehen, weil sie alleinstehend, ohne Zusammenhang mit ähnlichen Sprach-Erscheinungen und Begriffen sich den nachgeborenen Geschlechtern darstellten, oder weil ihre Gestalt sich beim Durchgang von Händen zu Händen fleiss- oder gewissenloser Abschreiber sich geändert, wobei der Fehler, welcher Platz im Texte gegriffen, seiner Fortdauer durch Herkommen, Scheu vor Aenderung selbst bei besserem Wissen und wissenschaftliche vis inertiae überhaupt für lange Zeiten sicher ist. Bei den Schriften der jüdischen Vorzeit begünstigt noch ein anderer Umstand die starre Aufrechthaltung hergebrachter Irrthümer: die fromme Heiligachtung der Texte und ein gewisses Gefühl von Unantastbarkeit der Worte, aus denen sie zusammengesetzt sind. Aber es treten oft Fälle auf, wo grade die Verehrung für den Namen der Schöpfer jener Texte gebieten müsste, das überkommene Gebot der Unantastbarkeit ihrer verstümmelten oder ihnen untergeschobenen Worte ausser Kraft zu setzen; Fälle, in denen die überlieferte und doch verwerfliche Form oder Erklärung gegen den Namen der unsterblichen Verfasser, ohne deren Schuld, Verwunderung und Spott bewaffnet. Beim Eintritt eines solchen Falles lässt sich auf das wissenschaftliche Streben des redlichen Forschers eine zweite Weihe herab, die der hinzutretenden Pietät und des daraus entspringenden Strebens, ein Rettungswerk für das beleidigte Andenken jener Männer zu vollziehen, den Makel der Albernheit von ihrem Namen zu trennen. In diesem Sinne hat auch רבא bei ähnlichem Vorkommniss ausgerufen:

כי שכיבנא ר' אושעיה נפיק לווחי דמתרצנא מתניתין כוותיה
(Baba Mezia 62, b und öfter).

Aber keine misshandelte Stelle dieser Art ist rettungsbedürftiger, als die Wurzel אונים im Aruch des Natan ben Jechiel.

Wurzelwort und Erklärung daselbst in ihrer jetzigen Gestalt richten nicht blos das Befremden des gesunden Verstandes auf den sonst so klaren Geist Natan ben Jechiel's, nein, sie führen auf denselben und zugleich auf den Targumisten Jonathan den Vorwurf der Lächerlichkeit. Hier wie nirgends ist eine Emendation heilsam, rettend. Um aber den Weg zur Lösung der Aufgabe gänglicher zu machen, scheint es zweckmässig, denselben in drei Absätzchen zu sondern, und dem Auge des Lesers 3 Ruhepunkte zu widmen mit den Ueberschriften:

1) Verfälschung,
2) Verbesserung,
3) Vermuthung.

I. Verfälschung.

Das hebräische Wort כֹּהֵן wechselt seine Wiedergabe bei den Targumim dreifach je nach der zu bezeichnenden Stellung der Persönlichkeit, welche der Begriff einschliesst. Die vorherrschende Grundbedeutung ist: „Würdenträger". In dieser geistlichen Bedeutung nimmt der Chaldäer, unterscheidend, auf die religiöse Angehörigkeit des כהן Rücksicht. Ist der Altardiener ein Priester in Israel, so wird die hebräische Einkleidung nur chaldäisch zugeschnitten, כֹּהֵן wird כָּהֲנָא; ist aber von einem götzendienerischen oder sonst nicht israelitischen Pfaffen die Rede, so wird das im Hebräischen seltene, im Aramäischen aber häufige כומר dafür gesetzt. Ist dagegen der Begriff mit dem Altardienst nicht verbunden, oder wenigstens nicht darauf beschränkt, so geben Onkelos sowol wie die beiden Jonathan das hebräische Wort durch das umfassendere רַבָּא wieder, welches Würdenträger im Allgemeinen bedeutet. Letzteres finden wir z. B. immer im Onkelos bei dem Epitheton unseres Jethro כהן מִדְיָן, Exodus 2, 16. 3, 1. 18, 1 und ebenso übersetzt Pseudojonathan an der zweiten Stelle. Um so stärker wird man daher überrascht, bei demselben Jonathan und demselben Jethro zweimal das unverständliche, oder missverständliche אונום (אוניס) Exod. 2, 16 und 18, 1 statt des üblichen רבא zu finden. Das merkwürdige Wort mag eben erst durch das Citat des Aruch so entstellt in die Handschriften des Jonathan eingedrungen

sein; aber hat Nathan b. Jechiel diesem Worte auch nicht das Dasein gegeben, so hat er es doch auf seinem Wege in die Nachwelt mit einer Erklärung beschwert, die an Seltsamkeit ihres Gleichen in dem sonst so gediegenen Werke sucht. Hören wir unsern Rabbi Nathan selbst bei dem Schlagworte אונום (hinter dem Wurzelwort אנם. Landau hat אנום):

אונום דמדין תרגום ירושלמי כהן מדין פירוש חמור של מדין דבר המתרגם בגנותו שכן בלשון יון קורין לחמור אונום . . . .

So wenig nöthig eine deutsche Uebersetzung dieser Worte für unsere sachkundigen Leser ist, wollen wir doch eine solche für nicht ganz überflüssig halten, weil in der lebenden Sprache die Erscheinung dieser Sonderbarkeit noch greifbarer hervorsticht: „Die Worte אונום דמדין sind die des Jerusalemischen Targum (d. h. unser Jonathan b. Usiel) für כהן מדין (Exod. 18, 1. Aruch hat wie es scheint in der Stelle Ex. 2, 16 das אונום nicht vor sich gehabt) und sie bedeuten: Esel von Midian. Der chaldäische Uebersetzer spricht mit Geringschätzung desselben, denn so nennt man in der griechischen Sprache den Esel אונום."

Bis jetzt ist mir kein Midrasch bekannt geworden, der etwas Aehnliches über Jethro spricht, oder auch nur andeutet, und kein alter Commentator, welcher die Erklärung Jonathan's kennt und in Anspruch nimmt. Rabbi Nathan allein hat uns die Quelle dieser Erklärung flüssig gemacht, und es ist zu untersuchen Pflicht, ob sie bei Nathan, oder bei Jonathan getrübt war, oder bei beiden. Viele Fragen sammeln sich hier um den Forscher, aus welchen wir einige der wichtigsten wählen: Vor Allem, fragen wir, ist es redlich, ist es sittlich und von Seiten der jüdischen Frömmigkeit erlaubt, einen Mann zu beschimpfen, in dessen Lob sich die ältesten Midraschim (מכילתא) erschöpfen, ein Lob, welches die Texteskritik bereitwillig in seinem vollsten Umfange bestätigen wird? Gesetzt aber, Jonathan wäre, ganz alleinstehend, noch befangen in der Ansicht, Jethro war in seiner früheren Heidenstellung ein Verfolger der Israeliten, ein Freund Bileams u. dgl. gewesen, so hätte man höchstens nach Analogie einer particularistischen Schwäche ihn רשע oder מפש nennen mögen, wie sich Pharao, Bileam, Nebuchadnezar, Ahasverus, Titus, Hadrian u. a. diesen letztern Beinamen, mehr oder weniger verdient, zugezogen haben; aber welcher Anhaltepunkt gibt einem Ausleger den Anlass, oder gar das Recht, an den

Namen eines Mannes ein so plumpes Schimpfwort zu heften, welcher Erfinder der ältesten Gerichtsordnung, der Berather und Führer des göttlichen Gesetzgebers, der Schwiegervater desselben, der Gast und Freund des Volkes Israel war? Und macht sich dieser Schimpf nicht zugleich den gelehrigen Moses selbst und das ganze Volk zum Gegenstande? Wir fragen nur noch, warum übersetzt hier Jonathan überhaupt das Wort כרן mit „Esel", da er doch hier nicht paraphrasirt und nicht allegorisirt, und sonst ja wirklich mit רבא wie Onkelos übersetzt? Und will er durchaus gegen Wahrheit und Recht den in seinem Texte verherrlichten Jethro „Esel" nennen, braucht er diesen Esel aus Griechenland herzutreiben? ist er um das in seiner Sprache so gewöhnliche Wort חמרא verlegen? Aus dem Gesagten geht schon zur Genüge hervor, dass das Wort אונום bei Jonathan in dem Sinne der angeführten Erklärung des Aruch und diese selbst aus innern wie aus äussern Gründen unglaublich, unmöglich, unbedingt falsch ist. Und wirklich ist neuerdings aus der so selten sichtbaren Ausgabe des Aruch aus dem 15. Jahrh. nachgewiesen worden, dass zudringliche Hände von Abschreibern Katzengold zwischen das gediegene Gold Rabbi Nathans geschoben haben, und hierdurch wird es um so gewisser, dass die angegebenen Worte אונום und חמור של מרין unbedingt falsch sind, und diese Behauptung wird noch unwiderleglicher, wenn eine Lesart gefunden ist, welche den Stempel der Wahrheit unverkennbar vorzeigt.

Es ist aber diese der Zustimmung aller unbefangenen Gelehrten gewisse Lesart keine solche, zu deren Auffindung die Anstrengung besondern Scharfsinnes das ihrige zu leisten hat, sie ist vielmehr eine solche, wie sie oft, beim Nachdenken in Ruhe, durch plötzliches Auftauchen eines glücklichen Einfalls zur wissenschaftlichen Vision wird. Wohl mögen daher hundert Gelehrte diese im Folgenden aufgestellte Emendation schon durch sich selbst kennen, und mancher mag sie gar schon veröffentlicht haben, aber unter denjenigen, welche hier mit ihr überrascht werden, dürfte mancher ausrufen: „das ist so einfach, darauf konnte jeder kommen!"

Die Emendation hat übrigens das Eigenthümliche, dass sie durch zwei sich deckende Corruptionen ihre Beglaubigung vervollständigt.

II. Verbesserung.

Unsere Ueberschrift „Verbesserung" wird mancher unparteiische Leser für zu gemässigt finden, und dafür „Wiederherstellung" wünschen, indem er der Emendation seine unbedingte Beistimmung zuwendet. Da hier aber die Lösung der Frage noch kleiner Ergänzungen fähig ist, namentlich ungewiss bleibt, welche Hand sich zuerst an der richtigen Lesart vergriffen, so mag diese sich unter dem anspruchslosern Namen „Verbesserung" den Eingang beim Leser erwerben. Zuerst muss jedoch schon der prüfenden Vergleichung wegen ein Rückblick auf die, mir bekannten, Erklärungen geworfen werden, welche sich anstrengten, von Jethro und Jonathan das beleidigende Wort zu entfernen, aber den aus demselben sich ergebenden Vorwurf der Schmähsucht und der Lächerlichkeit der Deutung auf dem edlen Nathan sitzen lassen. — Fünf Gelehrte früherer und neuester Zeit haben sich mit der Erklärung des seltsamen Wortes beschäftigt: Buxtorf, Lara, Levy, Musafia und Sachs, jeder derselben kommt zu einem andern Ergebniss, überein kommen sie alle nur, wie gesagt, in dem Ausschluss der im Aruch verzeichneten Erklärung, die vier letztern kommen auch darin überein, dass das Wort אונום griechisch ist, während der Erstere (Buxtorf Lex. talm. 142) es für einheimisch aus der Wurzel אָנַם leitet und אונום oder אונים = Part. אָנֵם oder אָנַם nimmt für: Zwingherr, Tyrann im altgriechischen Sinne, also = רַבָּא wie Jonathan selber das hebr. כהן sonst übersetzt. Buxtorf, wie immer, nachschreibend hat Castellus im Heptaglotton אונום mit derselben wörtlichen Erklärung, und gleich dahinter אונום „gr. ὄνος, asinus silvestris". Mit Unrecht! Das Wort אונום oder אונים ist Hapaxlegom. und entweder, oder! entweder es heisst Praefectus, oder asinus. Es kommt im Talmud und Midrasch nur noch המיונום (ἡμιονος) vor. Von den vier andern Gelehrten erklärt Lara im Wb. אונום כתר כהונה = ἀναξ voc. ἀναξ.

Levi (chald. Wb. 15) = ευνοος. Musafia s. v. mit dem lateinischen honos, was Schönhack im המשביר in honestus verbessert, und er hätte noch besser thun können, das griechische ονῆισος zu empfehlen. Endlich Sachs (Beiträge I, 163) vergleicht mit אונום das griech. εὐγενής.

Ich verzichte auf das jedem zustehende Recht, über diese fünf verschiedenen Etymologien ein Urtheil abzugeben, gewiss, sie stimmen auch darin überein, dass sie sämmtlich mehr oder minder scharfsinnig sind, aber auch darin, dass sie Jonathan etwas Anderes als die gebotene Uebersetzung des hebr. Wortes כהן in die Feder legen; höchstens Buxtorf fühlt das Bedürfniss in schwacher Annäherungsweise, dem alten Targumisten eine sinntragende, wenn auch nicht annehmbare, Uebersetzung zuzutrauen. Der Uebersetzer des Jonathan in der Londoner Polyglotte (wo übrigens עונים gelesen wird) ist naiv genug, sich nicht in den Etymologien-Kampf zu mischen, er übersetzt: Sacerdos! Konnte der Uebersetzer einen Grund dafür, eine Rechenschaft geben? Gewiss nicht, denn weder אונום noch sein עונים bedeuten sacerdos; und dennoch hat ihn eine glückliche Ahnung geleitet, denn אונום ist falsche Lesart, es ist dafür אורים zu lesen, das heisst ἱερεύς und das ist: sacerdos.

Mir tönt die missbilligende Stimme mancher Leser ins Ohr: „Also eine Conjectur mehr, eine sechste zu den fünf ältern aus der unerschöpflichen Fundgrube der Etymologie!“ Aber ich kann lächelnd diese Stimme anhören und ertragen, sie erschüttert meine Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der genannten Emendation so wenig, dass ich vielmehr der unbedingten Beistimmung derer gewiss bin, welche nicht vom starren Buchstaben ihr Urtheil bestimmen lassen, und welche unbefangen die folgende kurze Begründung prüfen.

Schon vor 3 Jahren ist diese Conjectur ausgesprochen worden[1]), aber ohne weitere Begründung, auch ist dort nur das Wort אונום und ohne Zusammenhang mit seiner Erklärung im Aruch emendirt worden. Hier nun soll gezeigt werden, dass gerade aus dem traulichen Beisammenstand des widersinnigen Wortes mit der widerlichen Deutung eine Aenderung nicht blos geboten, sondern bis zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit gehoben wird, durch welche das Widersinnige gegen Gradsinniges vertauscht wird. — Dass der griechische Worttheil ἐε in או übergehen kann, bedarf keiner weitern Besprechung, zum

[1]) Lebrecht in der hebr. Bibliogr. von Steinschneider, Band VIII. S. 136.

Ueberfluss weisen wir auf das syrische hin[2]). Einer der stärksten Beweise, dass der Uebersetzer *ἱερεύς* gesagt hat, ist die nicht ausser Acht zu lassende Nothwendigkeit das Textwort כהן zu übersetzen, welches doch nur durch ein „Priester" oder „Herr" bedeutendes Wort geschehen konnte, also כהנא, כומרא oder רבא oder: *ἱερεύς*. Aber das schwerste Korn für den „Priester" trägt der „Esel" zur Mühle und zwar so schwer, dass er sich zu Tode daran trägt. Denn so derb auch das פירוש חמור של מדין dem אונום in seiner Corruption entspricht, so entsprechen sich doch beide schöner und edler bei ihrer Wiederherstellung: פירוש חמור של מדין hiess ursprünglich nicht anders als פירוש כומר של מדין. Das Targum übersetzte, wie erforderlich, das hebr. כהן mit אורום und dies exotische Wort wurde von Nathan oder seinem Vorgänger deutlicher gemacht durch כומר ש' מ'[3]).

Lassen wir vorläufig einige störende Schalensplitter noch umher liegen, so ist der Kern unserer Aufgabe gelöst. Ich habe den Muth zu vermeinen, ich dürfe die Worte der Matrone Schelomit (Sabbat 116b) umkehren und für die Sache im Allgemeinen sagen: אתא שרגא ובטש לחמרא ‚Licht ist gekommen und hat den Esel vertrieben', speciell dem Andenken des Verfassers des Targum jeruschalmi und des Jethro kann ich aber die Worte des gotterkorenen Moses, mit einem kleinen Zusatzbuchstaben, entgegenrufen: הלא חמור אחד נשאתי מכם ich habe Euch den Esel abgenommen!

Versuchen wir jetzt noch einige Nebenfragen zur Prüfung vorzuführen, ohne dass wir uns durch die Fähigkeit, sie vollkommen zu erledigen, begünstigt wissen:

1) Hat Nathan selbst die Doppelcorruption hinterlassen, oder ist sie das Werk des eingedrungenen Meborach[4])? 2) Was hat

---

[2]) אורשלם für *Ιεροσολυμα*.

[3]) Entweder hat früher die hebr. Form כמר (Defectiv) gestanden, wovon der Uebergang in חמר erleichtert war, oder ein Abschreiber hat die Stellen des ו und מ irrthümlich vertauscht und כמור statt כומר geschrieben. Unwahrscheinlich ist, dass man aus Hass gegen Götzenpriester mit Absicht einen naheliegenden Wortwitz spielen liess.

[4]) S. Levy, chald. Wb. l. l.

unsern Jonathan zu einem griechischen Worte gedrängt, wo er über so gebräuchliche Worte seines eignen Idioms verfügen konnte?

Mit dem Versuche, diese Fragen zu prüfen, vielleicht glücklich in deren Beantwortung zu sein, machen wir den Uebergang zu

III. Vermuthung.

Wenn R. Nathan אורום gelesen hat, so müsste allerdings die Nothwendigkeit der alphabetischen Ordnung das Schlagwort um mehrere Wurzeln tiefer versetzen, aber ein halbgelehrter Abschreiber, der in seinem Aruch fälschlich אונום statt אורום und fälschlich חמור statt כומר gelesen, konnte leicht verleitet werden, das Schlagwort hinauf in die Reihe אנ zu setzen. Viel lauter aber, als die alphabetische Stellung des Wurzelwortes für אונום spricht der wissenschaftliche wie der sittliche Charakter des R. Nathan gegen die Annahme desselben: Nathan b. Jechiel verleugnet in dem reichen Umfange seines Werkes selten die angeborene Begabung des ungekränktesten Gradsinnes, aber niemals trifft den Adel seiner Ausdrucksweise bei Beurtheilung der Personen der Vorwurf einer Ausnahme, und ist es daher von Seiten seines Sprachsinnes unwahrscheinlich, dass er das alberne אונום seiner Feder anvertraut habe, so wird es von Seiten seines Herzens unglaublich, dass er fähig wäre, so von Jethro zu schreiben. Rabbi Nathans Feder hat demnach entweder gar keine Verbindung mit dem, wohl schon früh untergeschobenen Artikel, oder ein vorwitziger Abschreiber hat „die Milch der frommen Denkungsart vergiftend“ aus den Wörtern אורום und כמר die Wörter אונום und חמר gemacht.

Die Frage 2. warum das hebr. כהן, das überall im Targum sein entsprechendes Targumwort gefunden, hier durch einen Fremdling vertreten wird[5]), führt auf die Vermuthung eines

---

[5]) Man mag אונום, oder אורום lesen, so wird das Wort für griechisch erklärt von allen eben angeführten Erklärern: *ονος, ωναξ, ευγενης, ευνους, ιερευς.*

neuen quid pro quo, welches sich an die verwirrungsschwangere Vieldeutigkeit der famosen Abbreviatur תי knüpft. Diese zwei Abkürzungs-Buchstaben haben, wie bekannt, durch falsche Ergänzung dem Pentateuch ein תרגום יונתן zugezogen, während sie תרגום ירושלמי sagen wollten, und wahrscheinlich haben sie auch umgekehrt aus Targum Jonathan im Talmud ein Targum Josef geschaffen*). Dass Rab Josef von Pumbedita nicht der Verfasser der 20 in seinem Namen angeführten Targumstellen im Talmud war, dafür sprechen mehrere indirekte und direkte Beweise, uud wir wollen von jeder Klasse nur Einen anführen: Die citirten Stellen sind sämmtlich mit geringen Abweichungen aus Jonathan, was vermochte den Talmud, den Namen des göttlich inspirirten (Megilla 3) Uebersetzers zu unterdrücken und einen Andern mit dessen Federn zu schmücken? Dass Josef b. Chaja sich mit dem Targum viel beschäftigt (Raschi Kidduschin 13, b) beweise wer kann, ja das Gegentheil dürfte eher zu beweisen sein; gesetzt aber Josef hätte sich mit Jonathan beschäftigt wie חנניה בן חזקיה mit Ezechiel, so durfte man doch so wenig seinen Namen für Jonathan einschieben wie den Namen Chananjas für Ezechiel. Und ist denn grade hier das Sittengesetz לאמור דבר בשם אומרין ausser Kraft gesetzt? Der positive Beweis ist verzeichnet Sota 49, b. Dort strebt derselbe Rab Josef, die chaldäische Sprache aus Babylonien zu verbannen, konnte er also sich vorzugsweise in und mit dieser Sprache beschäftigt haben? Werke in chaldäischer Sprache zu schreiben oder zu redigiren, und daneben die Leute aufzufordern, sie sollten es bleiben lassen, diese Sprache zu pflegen, das wäre eine Reclame, strotzend vom Reize der grössten Neuheit. Der physisch erblindete und kranke Rab Joseph würde durch solchen Widerspruch zwischen Thätigkeit und Ausspruch nur zeigen, dass er auch geistig blind und krank war. Die Gelehrtensprache des Rab Joseph (wie die der Schule von Pumbedita überhaupt) war hebräisch, und für die Umgangs-Sprache empfahl er die Sprache jenes Volkes, das kurz vorher ange-

*) Sollte hier zum ersten Male die Entstehung des angeblichen Targum des Rab Josef b. Chaja auf diese Weise erklärt sein? Sollte man mit dieser so nahcliegenden Erklärung auf mich gewartet haben?

fangen Babylonien zu beherrschen und zu bevölkern, des persischen. Ob ein politischer Grund bei dieser gut persisch gesinnten Empfehlung anzunehmen sei, steht dahin, der Vorgänger des Joseph im Oberamt der Schule, Rabba, war keine persona grata der persischen Regierung, und musste unter ihrer Verfolgung sterben; erklärlich, konnte der Nachfolger suchen, sich dieser Regierung angenehmer zu machen.

Ich glaube, diese zwei Beweise reichen hin, die Annahme zu befestigen, dass ein Abschreiber in seinem Originale תיו (oder hier noch verleitender תיוי) vor sich gehabt, er hat aus Unkunde תרגום יוסף daraus gemacht, und nachdem der Irrthum Eingang gefunden hatte, schrieb man die Arbeit dem bekanntesten Gelehrten Namens Josef zu und nothwendig trat auch das Wörtchen רב hinzu, was bei Jonathan nicht nöthig und nicht sittengemäss war, da zu seiner Zeit das Wort רבי und רב noch nicht im Gebrauche war.

Die Zahl der verschiedenen Vorkommnisse bei den Ergänzungen der Abbreviatur תיו ist aber durch die oben genannten noch nicht erschöpft, zu den Verwechselungen zwischen תרגום ירושלמי, ת' יונתן, ת' יוסף tritt noch wahrscheinlich: תרגום יווני hinzu, welches bei dem allgemein verbreiteten Gebrauch der griechischen Uebersetzungen oft in gelehrten Niederschreibungen einen Platz finden musste und sich dann auch mit seinem Compendium einschränkte. Aus der Annahme des Vorhandenseins dieser zwei Buchstaben für תרגום יווני ist eine Lösung für eine fast ähnliche Auffälligkeit wie die des המור של מדין zu schöpfen. Wir meinen die vielbesprochenen Worte des רבי ירמיה über die Verfasserschaft des Targum Onkelos, welche Tractat Megilla 3 verzeichnet sind: Onkelos der Proselyt, heisst es dort, habe das Targum zum Pentateuch nach dem Dictat des Rabbi Elieser und des Rabbi Josua angefertigt, sowie Jonathan ben Usiel das Targum zu den Propheten nach den Angaben der Propheten Haggai etc. Dass hier von einer chaldäischen Version die Rede ist, und nicht von einer griechischen, kann nicht bezweifelt werden. Aber im hierosolymitanischen Talmud in demselben Tractat Cap. I, § 9 spricht derselbe רבי ירמיה dieselben Worte von der griechischen Uebersetzung des Aquila, ohne dort einer chaldäischen Uebersetzung, oder im Babli einer griechischen neben der chaldäischen zu

gedenken, so dass man gewaltsam etwa sagen wollte, er habe beide Versionen gekannt und ihre respective Entstehung an zwei verschiedenen Orten unabhängig besprochen. Offenbar ist die hierosolymitanische Beschreibung, wie so viele andere gelehrte Kundgebungen, wie die Briefe des רבין u. a. aus Palästina nach Babylonien verpflanzt worden, dort hat man diese palästinensische Mittheilung wie so viele andere falsch aufgefasst und hat aus עקילס einen אונקלוס gemacht. Dies ist erklärlich, da sowohl Wortform als die in Palästina selbst gewöhnliche Verwechselung des א und ע Anlass bot; schwerer ist zu erklären, wie das so deutlich von der griechischen Version im Jeruschalmi gesagte so im Babli übersehen werden konnte, dass man diese gradezu zu einer chaldäischen machte. Unmöglich würden sich die babylonischen Bearbeiter der zu ihnen gelangten Ueberlieferungen aus Palästina solche fälschende Aenderung erlaubt haben, wenn die Fassung der Stelle des Jeruschalmi in der Gestalt zu ihnen gelangt wäre, wie wir sie heute vor uns haben. Wahrscheinlich war die Fassung so, dass man die Abkürzung תי darin las, welches תרגום יווני heissen sollte, und das nahmen die Babylonier für תרגום ירושלמי, da dieses Targum aus dem Munde der Gelehrten aus Jerusalem stammte.

Das Mass meiner Belesenheit im Jeruschalmi verbietet mir zu behaupten, dass spätere Zusätze Rücksicht auf den babylonischen Talmud nehmen; wäre dies aber der Fall, so würde ich die Vermuthung wagen, dass die zwei Zeilen tiefer zu setzendeu Worte im Jerusch. l. l. בורגני אחד בירה להם ארמית מתוך יוונית boshaft die Stelle des רבי ירמיה im Babli treffen wollten, nämlich man habe fälschlich die griechische Version für eine chaldäische ausgegeben. Wie die Worte wirklich stehen, hinter den Worten שאינה התורה יכולה להיתרגם אלא יוונית ist die Emendation des hochseligen Moses Sofer vorzüglich: Er emendirt רומית statt ארמית, und H. Chajut hat zur Unterstützung eine Parallele aus Midrasch Esther angeführt, wo wirklich רומית steht[7]).

---

[7]) S. Chajut, Igeres Bikores (Pressb. 1853) 19a. Diese Emendation ist nicht blos an sich wichtig, sie ist es auch zur Würdigung

Ich komme nun zur Anwendung des Gesagten über den vermutheten Gebrauch der Abbreviatur ת"י auf das ursprüngliche Thema und zugleich zum Schlusse der Behandlung desselben.

Nathan b. Jechiel war es vergönnt, bei seiner ruhmvollen Arbeit zahlreiche Vorgänger zu benutzen, sehr viele Namen aus seiner Bibliothek nennt er, sehr viele hat er verschwiegen. Lange vor seiner Zeit mag nun ein Exeget oder Lexicograph bei den Worten כהן מדין geschrieben haben תורום מדין ת"י d. h. die griechische Version יווני תרגום nimmt nicht wie ר' אליעזר המודעי in Mechilta die Bedeutung שַׂר „Herr" an, sondern wie ר' יהושע daselbst die Bedeutung כומר [6]). Den Lesern des Mittelalters, welchen besonders im jüdischen Babylonien die griechischen Versionen ganz fremd geworden waren, bot sich viel eher die Auflösung des ת"י in תרגום ירושלמי dar, und bald ging auch das Wort selbst in dieses Targum über, so dass es Nathan schon in seinem Exemplar so gefunden haben mag.

F. Lt.

---

des wissenschaftlichen Charakters des hochgelehrten Moses Sofer: Bei aller Strenge seiner Anhänglichkeit für den Talmud klebte diese doch nicht so an dem Buchstaben, dass dieser unablösbar wäre.

[6]) רבי יהושע בן חנניה selbst mag sich bei seiner Erklärung auf die Septuaginta gestützt haben, die er benutzen konnte, da er wohl griechisch verstand. Ihm legte Aquila seine Uebersetzung vor, er verkehrte häufig mit dem römischen Hofe, dessen Sprache mehr griechisch als lateinisch war, er hielt sich in Alexandrien auf, und ihn hat Jochanan ben Sakkai bei seiner Verhandlung mit Vespasian, nicht blos zum Schein-Leichenträger, sondern zum vermittelnden Dolmetsch gewählt. Diesen Dienst scheint der römische Hof auch dadurch belohnt zu haben, dass er ihm Zutritt und Umgang gestattete.

Eine Paraphrase des Erasmus von Rotterdam.

Zu der Sammlung von alten und neuen Lesestücken über die Geschichte der Makkabäer, welche Jacobus Magdalius Gaudensis im Jahre 1517 veranstaltete[1]), hat auch Erasmus auf Ersuchen des Vorstehers des Collegiums „der Machabäer" Helias Marcaeus Machebaetanus einen Beitrag geliefert, nämlich eine Paraphrase des sogenannten IV. Makkabäerbuches, das noch immer fälschlich unter dem Namen des Flav. Josephus geht. Ueber diese Paraphrase urtheilt Grimm (Einl. zum IV. M. B. p. 296): „Die genannte Paraphrase des Erasmus dürfte, was Schwulst der Darstellung und grenzenlose Willkühr betrifft, wohl ihres Gleichen suchen und kann daher auch nicht den mindesten exegetischen Werth ansprechen."

Dies harte Urtheil ist ein gerechtes und hätte nur noch auf die Latinität des Machwerkes ausgedehnt werden sollen. Keiner aber, der Erasmus auch nur aus seinen Uebersetzungen kennt, wird ihn solcher Sünden gegen die Treue und den Geschmack für fähig halten, wie sie tausendfältig diese Paraphrase begeht. Und in der That hätte schon Erasmus' Brief an den genannten Helias Marcaeus Macheb., der den Ausgaben der Paraphrase vorgesetzt ist, Männer wie Combefisius (in den Noten zur Ausgabe des Pseudo-Jos. in Bibl. Patr. Gr. auct. noviss. oft), und Grimm a. a. O. belehren können, dass wir hier nicht eine selbstständige Uebersetzung des unvergleichlichen Mannes vor uns haben, sondern eine von ihm nur ein wenig geglättete Paraphrase eines alten christlichen Schriftstellers. „Nunc" so sagt Er. das. „quoniam Graecus codex ad manus non erat, e Latinis Graeca conjectans, mutavi nonnulla sed non admodum multa."

Ein paar Worte, die Lambecius (bei Ittig prol. zu Jos.) aus einer ungedruckten lat. Uebersetzung der Kaiserl. Bibl. zu Wien anführt, halfen mir auf die Spur des Originals selbst. Der in tab. cod. mss. etc. vol. I. Vindob. 1864 unter Nr. 577 angeführte

[1]) Was über den Inhalt der bei Eucharius Cervicornus in Köln erschienenen äusserst seltenen Schrift Abweichendes berichtet wird, ist falsch. Mir stand ein Exemplar der Wolfenb. Bibliothek zu Gebote.

cod. enthält von S. 1b bis 20a eine „Passio Sanctorum Machabaeorum major". Sie ist das Original. Man vergleiche folgende Abschrift des Wiener Cod., die mir durch freundliche Vermittelung des Herrn Dr. Güdemann zugegangen ist, mit Erasmus:

cod. Vindob.	Erasmus:
„Principium meum Philosophico quidem sermone sed christiano explicabitur sensu. Necesse est enim cogitationem humanam breviter explicare. et passionem ipsam deliberantis adsignare sentencię. Nam qui ad tolerandam omnem pro deo iniuriam semel dicavit animum martirium mihi videtur explesse." Am Schlusse f. 19b: „Illi vero quos interficis. Site [sic!] — f. 20a — credis divino utentur imperio. et de salute. et de ultione securi. In virtute patris. et filii. et spiritus sancti. amen. Explicit."	„Machabaeorum agones admiratione dignissimos non oratorio sermone, sed nostro potius eloquio, ad exhortationem nostrae prosapiae, Polybio Megalopolita id flagitante, tradere volui. Necesse est autem nobis in his rationem humanam paucis explicare et passionem ipsam deliberandi (l. — tis) assignare sententiae. Nam qui ad tolerandam omnem pro Dei gloria injuriam semel dicavit animum in (l. is) martyrium mihi videtur implesse". Am Schlusse: „Illi vero quos interficis (mihi crede) divino utuntur imperio. et de salute et de ultione securi. Nam qui" etc. noch 2 Sätze.

So wenig die Identität beider Paraphrasen angezweifelt werden kann, so ist es doch klar, dass die Erweiterungen der Vorlage nicht von Erasmus ausgegangen sind und sicherlich wird sich irgendwo noch ein Exemplar der alten Paraphrase vorfinden, das der Erasmischen viel näher kommt. Meine Nachforschungen sind bisher ohne Erfolg geblieben.

Die alte Frage, die schon für Ittig (a. a. O.) kein Räthsel mehr war, ist hiermit der Hauptsache nach endgiltig beantwortet. Alles Weitere gehört nicht hierher. Nur auf Einen Punkt mache ich noch aufmerksam. Die alte latein. Uebersetzung hat nicht blos historischen, sondern auch kritischen Werth, den ein Blick auf die jämmerliche Beschaffenheit des griech. Textes unserer Schrift kennen und schätzen lehrt.

Alle bis jetzt verglichenen[2]) codd. haben einen schon arg zerrütteten Text und stammen, wie mehrere gemeinsame Lücken und Interpolationen zeigen, aus Einem Archetypos.

In noch schlimmerem Zustande als die Handschriften befinden sich die Ausgaben. Die besten der bis jetzt erschienenen, deren Stirne Namen wie Wilhelm Dindorf und Immanuel Bekker zieren, gehen durch Vermittelung Hudson's auf eine Ausgabe zurück, von deren Beschaffenheit sie kaum mehr als eine Ahnung gehabt haben können; welche seit Hudson schwerlich einer der Männer zu Gesichte bekommen hat, die unseren Pseudo-Josephus herausgegeben oder über ihn geschrieben haben: auf die Ausgabe des Joann. Luidus (Oxon. bei Jos. Barnesius 12°. 1590[3]).) Ittig a. a. O.; Fabricius bibl. Gr. l. IV, c. VI, § VII. Harles ib. p. 33; Grimm a. a. O. gestehen das offen ein; Oberthür ib. p. 33 leugnet die Existenz einer Ausgabe von 1590 und behauptet auf's Bestimmteste, sie sei vom Jahr 1690 in 8°. (Dasselbe Jahr auch bei Fabr. und Grimm.) Dindorf und Bekker aber würden sich, wenn sie diese Ausgabe gekannt hätten, wohl gehütet haben, ohne erhebliche Benutzung des reichen handschriftlichen Materials einen Text zur Grundlage zu nehmen, der von einem mittelmässigen Kritiker aus einer mittelmässigen Handschrift (N.) und einer verstümmelten Ausgabe (Argent. 1526) vor fast 300 Jahren zusammengeschweisst worden ist.

---

[2]) Zu den von Grimm a. a. O. S. 294 angeführten kommen hinzu ein cod. Cantabr. (bei Huds. Hav.); cod. Sinait. (ed. Tischend.) und mehrere von mir zuerst benutzte, nämlich ein Münchener (cod. Gr. Nr. 488 von Oberthür in Fabr.-Harl. bibl. Gr. l. IV c. VIII p. 26 und daher auch von Grimm ebenso wenig erwähnt, wie die von Coxe im cat. mss. Bibl. Bodl. aufgezählten und andere); zwei Wiener (cod. hist. gr. CLV Ness. und cod. theol. gr. CIV; und mehrere Pariser (ausser den schon für Haverk. collationirten Reg. 1875 (R); Paris. 1475 (D) noch Paris. 548. 1516. 1527 1528.) Die Collationen der Wiener codd. verdanke ich Herrn M. Haupt, die der Pariser Herrn Dr. Prinz; doch habe ich auch hierbei der theilnehmenden Bemühungen der Herren Dr. Güdemann in Wien und Dr. Gross in Paris dankbar zu gedenken.

[3]) Ich benutze ein Exemplar der Gött. Univ.-Bibl.

Bei solchem Zustande der Handschriften und der Ausgaben ist jede Beisteuer zur Verbesserung des Textes dankbar anzunehmen und nach vielen Anzeichen hat der alte Paraphrast einen Text benützt, der in manchen Stücken über den uns jetzt vorliegenden hinausgeht. Wie gross daher auch die Willkühr, die Geschmacklosigkeit und die Unkenntniss des Mannes sein mag, der künftige Herausgeber unserer Schrift wird die nicht leichte Aufgabe übernehmen müssen, aus den verzerrten Zügen ein Bild des ursprünglichen Textes in einigen wichtigen Punkten wiederherzustellen.

J. Freudenthal.

Analekten.

Poësies Hebraïques par Lelio della Torre, Professeur à l'Institut Rabbinique à Padoue. Padoue 1868,

auch unter dem Titel:

טל ילדות ספר כולל מקצת השירים אשר חברתי בימי ילדותי
ונוספו עליהם קצת שירי האחרונים קראתים בשם אנלי טל .....
(XX, 208 SS.)

Je mehr sich die hebräische Sprache in unserer Zeit über eine stiefmütterliche Behandlung zu beklagen hat, desto erfreulicher ist es, Einzelne zu finden, welche ihr Musse und Pflege widmen und sie mit Meisterschaft handhaben. Herr Lelio della Torre, durch seine mannigfachen Leistungen auf dem Gebiete der jüdischen Literatur in weiteren Kreisen bekannt, bewährt sich auch in vorliegender Sammlung als ein gründlicher Kenner der hebräischen Sprache; seine Poesien zeugen von seltener Gewandtheit und bekunden das schwungreiche poetische Talent des Dichters. Wir haben es hier zumeist mit Jugendprodukten, wie der Titel schon besagt, zu thun. Herr Lelio della Torre trat noch Knabe in das öffentliche Leben; nicht älter als 16 Jahre wurde er als Lehrer nach Turin berufen, wo er auch später die Functionen des Rabbiners übernahm. Als er das

erste hier veröffentlichte Gedicht verfasste, war er nicht älter als 14 Jahre; der junge Dichter wurde bald von mehreren Seiten um poetische Produkte angegangen: bald galt es eine Hymne, bald eine Elegie, bald einen Gesang zur Einweihung einer Gesetzesrolle oder einer Synagoge, bald endlich eine Grabschrift. Aus dem reichen Inhalt dieser Sammlung von Gedichten, welche in dem Zeitraum von 1814 bis 1829 entstanden, heben wir besonders hervor die Elegien auf die Rabbinen R. Moses Chaim Soscino in Florenz (1823), R. Moses Sacut in Monferato (1823), R. Jacob Ehai Ricanati (1824), den Gesang zur Einweihung der Synagoge in Turin (1826), die Uebersetzungen mehrerer Sonette und Cantaten von Metastasio, Horaz (Od. XVI und XVIII Lib. II), Muret u. A.

Jeder Freund der hebräischen Poesie wird dem geehrten Verfasser für diese auch äusserlich schön ausgestattete Gabe den wohlverdienten Dank zollen.

Kg.

Recensionen und Anzeigen.

Maleachi. Eine exegetische Studie über die Eigenthümlichkeiten seiner Redeweise. Inaug.-Diss. von Max Sänger. Jena 1867. 87 S. 8.

(Schluss.)

Es handelt sich hierbei nämlich um die schwierige Stelle עֵר וְעוֹנֶה (2, 12) welche Verf. unter Berufung auf Alschech so auffasst, als ob עֵר וְאוֹנֶן stünde = „saubere Nachkommenschaft". „Denn", sagt Herr S., „sollte nicht vielleicht wirklich die ursprüngliche Leseart אוֹנֶן und die corrigirende Hand der Massorethen dabei im Spiele gewesen sein?" (S. 66.) Hier scheint Verf. seine Expectoration gegen „das leichtfertige Handhaben und Corrigiren von Text und Vocalen der Bibel" sammt den citirten Worten Geiger's (S. 36) völlig vergessen zu haben. Oder gehört Herr S. auch zu den „Exegeten, welche sich zur Correc-

tur des massorethischen Textes geneigt fühlen," die er jedoch in eine ganz bescheidene Note verweist? (S. 32f.) Darüber bleibt der Leser natürlich im Unklaren. Es ist Herrn S. nur darum zu thun, die Bedeutung, die er für das schwierige עֵר וְעוֹנָה eruirt hat, festzuhalten, es soll nur die geschichtliche Anspielung auf Er und Onan gerettet werden, die schon Alschech „richtig geahnt" hat. Allein, was diesen Exegeten betrifft, so gehört schlechterdings, was er im Namen „der Rabbinen der ältesten Zeit anführt, שפסוק זה מדבר על יהודה nur zu V. 11, wo allenfalls eine Hindeutung auf den Patriarchensohn gesucht werden kann. Wenn hingegen Verf. aus diesem an unrechter Stelle angeführten Citate für V. 12 und für seine Conjectur (oder Erklärung וְעוֹנָה = וְאוֹנָן) Capital schlägt, so ist Alschech für diesen lapsus nicht verantwortlich. Aber hiervon abgesehen, gibt dann das folgende וּמַנִּישׁ מְנֻחָה, selbst wenn es mit לָאִישׁ אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂנָּה in Verbindung gebracht und als Hinweisung auf den früher gerügten äusserlichen Opfercultus gefasst wird, keinen rechten Sinn. Mochte Mal. es „mit dem präcisen Ausdrucke und classischer Construction" noch so wenig genau nehmen: in Räthseln durfte er doch wohl nicht sprechen. Er konnte, wie Verf. seine Rede treffend charakterisirt, den tiefernsten Ton mit dem sarkastischen wechseln lassen; aber, fragen wir, sollte er auch in seiner Rede vom zukünftigen Gerichte, wo er offenbar den tiefernsten Ton anschlägt, mit einem „Wortspiel" (auf seinen Namen מַלְאָכִי) beginnen und im sarkastischen oder ironischen Tone sprechen? (S. 53, vgl. auch S. 74 über das ironische בְּרִיתִי 2, 4.)

Ueberhaupt ist die Exegese des Herrn S. bisweilen etwas gesucht und weit hergeholt. בְּנֵי יַעֲקֹב (3, 6) soll mit Rücksicht auf das spätere קבע (V. 8 und 9) und die geschichtliche Anspielung auf Gen. 27, 3 den Sinn enthalten: ihr seid „noch immer die alten Jakobssöhne, die Nachkommen eines Ahnherrn, von dessen Namen in grauer Vorzeit schon der eigene Bruder voll Bitterkeit die witzige Deutung gab: הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ וכו' und קבע statt עקב „scheint absichtlich von Mal. gewählt zu sein, um die angedeutete Handlungsweise des erlauchten Patriarchen nicht allzu grell hervortreten zu lassen" (S. 62). Einen solchen Wortwitz auf Kosten des „erlauchten Patriarchen" sollte sich der

Prophet erlaubt haben? Und weshalb? Bedeutet denn קבע ohne Anspielung auf יעקב und עקב nicht auch, wie das arab. غبع heimlich thun, betrügen? Oder, ist es nicht dem Charakter des ebensosehr besänftigenden und tröstenden als geisselnden Volksredners angemessener, die zweite Hälfte des Verses 3, 6 entsprechend der ersten als Trostworte zu fassen?

Indess, Verf. will seine Auffassung nur als Versuch gelten lassen; nur schade, dass der Versuch nicht immer ein glücklicher genannt werden kann. Und so müssen wir im Allgemeinen gestehen, dass in dieser wahrhaft gründlichen Abhandlung oft nur die vorhandenen Ansichten durch neue vermehrt werden, ohne dass die eigentliche Schwierigkeit glücklich gelöst wird. Immerhin aber bleibt das Verdienst, das der Verf. sich durch seine interessante Studie erworben hat, anzuerkennen, und hoffen wir daher, dass er durch die weitere Ausführung der in diesem Werkchen unternommenen Forschung die exegetische Wissenschaft mit ferneren schätzbaren Beiträgen bereichern wird. D. G.

Die Geschichte der Juden in Erfurt, nebst Noten, Urkunden und Inschriften aufgefundener Leichensteine. Grösstentheils nach primären Quellen bearbeitet von Dr. Adolph Jarczewsky. Erfurt 1868. Selbstverlag des Verfassers. In Commission bei Carl Villaret.

Dem Beispiele anderer Historiker folgend, welche in neuester Zeit Monographien über die Geschichte einzelner jüdischer Gemeinden publicirt haben, hat der Verfasser obiger Schrift es unternommen, in derselben die Geschichte einer Gemeinde zu behandeln, welche während des Mittelalters eine hervorragende Rolle unter den jüdischen Gemeinden Mitteldeutschlands gespielt hat. Nach meinem Dafürhalten wäre es zwar zweckmässiger gewesen, wenn Herr Dr. Jarczewsky die Geschichte der Juden in Erfurt in eine Geschichte der Juden Thüringens eingeflochten hätte, weil die Juden in Erfurt grösstentheils mit denen in ganz Thüringen ein gleiches Schicksal hatten und die Geschichte jener durch eine Betrachtung dieser häufig erst richtig verstan-

den wird; da indess Herr Jar, es vorgezogen hat, die Geschichte der Juden in Erfurt allein zu schildern, die der Juden in anderen thüringischen Städten dagegen nur hier und da in Betracht zu ziehen, so kann es bei einer Kritik seiner Schrift nur darauf ankommen, zu prüfen, ob das von ihm Mitgetheilte überall richtig ist, ob seine Arbeit viel Neues bietet und ob er alles schon durch frühere Forschungen Bekannte bei derselben benutzt hat. Wenn ich nun im Folgenden Veranlassung finden werde, sowohl Herrn J. mancherlei Unrichtigkeiten nachzuweisen als auch vieles von ihm Uebergangene nachzutragen, so hoffe ich, dass derselbe, dessen guten Willen ich gern anerkenne, in meinem Verfahren nur das Bestreben erkennen werde, ihn bei etwaigen späteren Publicationen vor ähnlichen Irrthümern zu bewahren und ihn zu veranlassen, in Zukunft überall, namentlich aber bei Benutzung von rabbinischen Quellen, gründlicher zu Werke zu gehen. Schon das Vorwort, in welchem übrigens blos allgemein Bekanntes vorgebracht und meist nur auf längst veraltete Forschungen Rücksicht genommen wird, erheischt hier und da eine Berichtigung. So wird z. B. daselbst behauptet, dass das Hoheitsrecht über die Juden im Jahre 1360 auch auf die freie Reichsstadt Nürnberg übergegangen sei, was aber nicht der Fall war, da der Kaiser in dem genannten Jahre und noch viel später die Juden Nürnbergs in seinen und des Reiches Schutz nahm und nur dem dortigen Rathe befahl, sie zu beschirmen. (Siehe meine Regesten S. 134 Nr. 237.) Auch wird in dem Vorworte von den verschiedenen Lasten der Juden und den von diesen zu zahlenden Steuern gesprochen, ohne dass der Abgaben an die Geistlichkeit gedacht wird, zu denen die Juden in den meisten Städten verpflichtet waren. Doch gehen wir zu der Monographie selbst über. Gleich zu Anfange sagt der Verfasser: „Dass die Niederlassung der Juden in Erfurt vor dem Ende des 11. Jahrhunderts stattgefunden haben muss, wird sich beweisen lassen". Allein er erklärt später selber, dass die Juden Erfurts erst in der zweiten (soll heissen: ersten) Hälfte des zwölften Jahrhunderts aus ihrem mystischen Dunkel heraustraten, und wenn er aus dem Umstande, dass man in Erfurt einen Leichenstein aus dem Jahre 1137 gefunden und dass die dortige Ministerialbibliothek einen Machsor-Codex aus dem Jahre 1142 aufbewahrt, auf die Niederlassung der Juden in Erfurt vor dem Ablaufe des 11. Jahrhun-

derts schliesst, so ist dies eben nur eine Vermuthung und noch kein Beweis. Vollends aber beweist das Vorhandensein jenes Codex durchaus nicht, dass in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (bei Jar. S. 2 unrichtig: in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts) in Erfurt Juden gewesen sind, denn wenn auch aus dem Codex, — von dem es übrigens noch dahin steht, ob er 1349 im Judensturme geraubt worden ist, da er möglicher Weise, zumal wenn man an die Minhagim und Randbemerkungen denkt, zu den Büchern gehört haben könnte, welche der Rath von den Juden bei ihrer Vertreibung im Jahre 1458 zurückbehalten hatte (vergl. Regesten S. 251 Nr. 244) und von dem der Verfasser nicht erst anzugeben brauchte, dass er in Erfurt oder ausserhalb Erfurts geschrieben sei, was sich ja von selbst versteht —, wie hier angenommen wird, in der Synagoge vorgebetet worden sein sollte, so bleibt es ja immer noch zweifelhaft, ob das Machsor gleich nachdem es geschrieben war, zu diesem Zwecke in Erfurt verwendet wurde oder erst später dorthin kam. Ueber diesen Codex gibt der Verfasser in Note 1 näheren Aufschluss, doch so, dass die dort aufgestellten Vermuthungen kaum auf Zustimmung rechnen können. Der Schreiber Abraham ben Isaac soll mit dem gleichnamigen Schüler des Meschullam ben Jacob identisch sein und jener gewisse (sic) in Narbonne lebende Abraham ben Isaac, der Verfasser des ספר האשכול soll für die Erfurter Gemeinde ein Machsor geschrieben haben, welche Combination! Zudem ist es unrichtig, dass R. Abraham ben Isaac Ab-beth-din der Schüler des R. Meschullam war. In Betreff des R. Jacob ben Nachman und des R. Jizchak bar Schlomoh, die von dem Schreiber der Minhagim genannt werden, war aus Zunz: Zur Geschichte S. 89 und 208 nähere Auskunft zu erlangen. Auch finden sich, abgesehen von den vielen Druckfehlern, durch welche diese Note entstellt ist, in derselben gar mancherlei unrichtige Angaben. So werden z. B. R. Jizchak ben Jehuda und R. Samuel ben Chofni hacohen um 100 Jahre zu spät, R. Elieser aus Metz dagegen mindestens um ein halbes Jahrhundert zu früh angesetzt und soll ein Salomo, Schüler des R. Jacob, den Raschi Lehrer der Gemeinde und der h. Schrift nennt, unter Berufung auf Zunz a. a. O. S. 124 — wo aber von keinem Salomo die Rede ist — um 1150 geblüht haben!

Nach der Mittheilung des aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammenden, von dem Erzbischof Conrad von Mainz herrührenden und vielfach publicirten Erfurter Judeneides, (worüber noch zu vergleichen ist Stobbe: Die Juden in Deutschland S. 157 und Anm. 148,) berichtet Herr Dr. Jar. mit Uebergehung der Mittheilung, dass bereits König Otto IV. im Jahre 1212 den Erzbischof von Mainz mit der Bede von den Juden in Mainz, Erfurt und anderen Städten des Erzbisthums belehnt hatte (cf. Regesten S. 4, Nr. 21), über die im Jahre 1221 (nicht 1220, wie Schaab in seiner diplomat. Geschichte der Juden in Mainz S. 47 angibt) in Erfurt stattgehabte Judenverfolgung, wobei noch zu bemerken ist, dass das im chronicon St. Petri für jene Abschlachtungen angegebene Datum: XVI, Kal. Julii genau mit dem wegen derselben in Erfurt festgesetzten Fasttage am 25. Siwan übereinstimmt, da beide dem 16. Juni entsprechen, der damals auf einen Mittwoch fiel. Wahrscheinlich hat aber das Morden mehrere Tage gedauert, da noch am Sabbath ein Mann nebst seiner Frau und Tochter verbrannt wurden, wie, nach Zunz: synag. Poesie S. 26, Salomo ben Abraham in der Selicha אלהים חיים und R. Elasar aus Worms in dem Sulat זולתך אין אל, das nach dem Alphabet als Akrostichon die Worte אלעזר הקטן בן רבינו יהודה חזק ואמץ אמן אמן סלה ergibt, mit den Worten berichtet נשרפו איש ואשתו ובתו ביום מנוחה, weshalb dieses Sulat auch wohl für den Sabbath nach dem 25. Siwan bestimmt ward. Unrichtig ist aber die Vermuthung des Herrn Jar., dass bei dieser Katastrophe dem R. Elasar Frau und Töchter ermordet worden seien, da er diesen Verlust schon 1214 oder schon früher 1196 oder 1193 erlitten und darauf die Zionide ציון הלא תשאלי gedichtet hatte. Siehe Landshuth Amude haaboda S. 25 (wo jedoch 1197 unrichtig ist) und Zunz' Literaturgeschichte S. 317 und 320[1]). Mit Unrecht citirt Herr Jar. auch eine Stelle im Schem hagedolim „unter Cap. 8 § 23" (sic), in welcher gesagt sein soll, dass R. Elasar

[1]) In dem Catalog der Oppenheimer'schen Bibliothek vom Jahre 1826 sind die Worte מעשה הריגת אשת הרוקח übersetzt: historia de occisione uxoris aromatorii (!), was Zunz zur Geschichte S. 238 zu rügen vergessen hat.

ein Sulat für den Sabbath den 25. Siwan auf das Verhängniss Erfurts gedichtet habe, während daselbst nur angegeben ist, wann R. Elasar gelebt hat, von dem Sulat aber gar nicht die Rede ist. Allein Herr Jar. hat nur das Verzeichniss der Peitanim von Heidenheim vor Augen gehabt, in welchem das Zeitalter R. Elasar's mit den Worten ככתוב בס' שם הגדולים אות א'סי'כ"ג angeführt und am Schlusse noch von Heidenheim angegeben wird, dass R. Elasar auch jenes Sulat verfasst habe. Auf die Verfolgung in Erfurt bezieht sich, wie bemerkt, auch die gedachte Selicha des R. Salomo ben Abraham (vergl. noch Zunz Literaturgeschichte S. 313), aus welcher wir erfahren, dass der Vorwand für dieselbe das Kinderschlachten gewesen sei und dass unter den Ermordeten Samuel nebst Weib und Tochter wie auch dessen Schwiegertochter, Brüder und Söhne, ferner Simcha, Joseph nebst seinem Enkel, Moses, der mit Sohn und Tochter in's Feuer ging und ebenso Schabtai nebst seiner Frau sich befanden, Namen, die nicht ganz mit den bei Jar. S. 65 aus dem Mainzer Memorbuche mitgetheilten, übereinstimmen. Der daselbst genannte Samuel Chasan ist ohne Zweifel der schon um 1280 als Märtyrer angeführte Samuel Dewlin in Erfurt, über welchen bei Zunz a. a. O. S. 465 Näheres sich findet, und die Worte ובא הלוי ונשחט in dem mehrgedachten Sulat des R. Elasar beziehen sich entweder auf R. Schemtob halevi oder auf R. Mordechai ben Eljakim halevi. Dr. M. Wiener.

(Fortsetzung folgt.)

Monatschronik.

Paris. Der „Alliance israélite universelle" geht von ihrem nach Abyssinien gesandten Bevollmächtigten folgende Depesche zu, die aus Marseille datirt ist: „Meine Reise nach Abyssinien ist geglückt. Ihr Erfolg ist befriedigend. Ich habe geschichtliche Documente erworben und Verbindungen mit unseren Brüdern angeknüpft. Ein junger Falascha begleitet mich.

Joseph Halévy."

Pest. Wie dem „Wanderer" geschrieben wird, ist die Congressangelegenheit in ein neues Stadium getreten. In letzter Zeit hatte der Cultusminister einige Herren aus dem Centralcomité für Leitung der Wahlangelegenheiten des Congresses zu sich beschieden und ihnen eröffnet, dass er in Kurzem über die jüdischen Angelegenheiten seiner Majestät Bericht erstatten und das Einberufungsschreiben zum Congresse vorlegen werde. Es ist demnach gegründete Aussicht vorhanden, dass die Einberufung des Kongresses im Namen Sr. Majestät und nicht als einfache Verwaltungsmassregel stattfinden werde, was freilich demselben in seinen Beschlüssen eine ganz andere Bedeutung verleihen dürfte. Der Congress wird wahrscheinlich auf den 12. November einberufen werden. Wie von anderer Seite berichtet wird, soll auch allen Cultusbeamten das volle Wahlrecht eingeräumt werden, während man bisher daran dachte, die Cultusbeamten von der Wählbarkeit auszuschliessen, was in vielen Kreisen Anstoss erregt hat.

Rumänien. Bratiano hat kürzlich eine Note an den österreichischen Agenten und Generalkonsul gerichtet, in welcher er demselben mittheilt, dass die Juden in der Moldau in die Ortschaften, aus denen sie gewaltsam vertrieben wurden, bereits zurückgeführt worden sind und dass die Tribunale nächstens sowohl über den ihnen zu restituirenden Schaden, als auch über die Strafe, welche sich die Regierungsorgane in Bakau, Berlad, Calarasch und Galacz haben zu Schulden kommen lassen, entscheiden werden.

Notizen.

Noch ein Wort über Frank.

Meine historische Monographie über „Frank und die Frankisten" und ihre Schwindeleien in dem diesjährigen Seminar-Programm hat mehr Beifall gefunden als sie verdient. Mehrere journalistische und feuilletonistische Blätter haben Auszüge daraus mitgetheilt. Es ist vorauszusehen, dass der romanhafte,

schimmernde Gegenstand mehr Federn anziehen wird, dass neue Quellen aufgefunden und neues Licht über manche dunkel gebliebene Partie verbreitet werden dürften, namentlich den Punkt: woher denn Frank diese enormen Summen hergenommen hat, um eine Art Hof zu führen. Diese Frage, welche an mich von verschiedenen Seiten gestellt wurde, vermag ich nicht zweifellos zu beantworten, ebenso wenig wie das die Zeitgenossen wussten. Mir war es bei dieser Arbeit nur darum zu thun, an einem eclatanten Beispiel nachzuweisen, wohin die Verirrungen der kabbalistischen Mystik geführt haben. Es wird mich daher freuen, wenn eine fähigere Feder diesen für mich widerlichen Gegenstand aufnehmen und behandeln würde. Diesem künftigen Biographen Franks will ich einige Notizen an die Hand geben, die ich bei der Quellenangabe nicht erwähnt habe.

Zunächst zwei Notizen aus den Wundererzählungen über Israel Mienziboź oder Baal-Schem (שבחי הבעש"ט p. 7b). Dort wird erzählt, dass dieser Stifter des Chassidismus bedauert habe, dass die Frankisten von ihren Gegnern zur Taufe gedrängt wurden. Wie jedes kranke Glied am Organismus, so lange es mit demselben in Verbindung bleibt, auf Heilung Aussicht hat, eben so jeder Jude, so lange er mit der Schechina in Verbindung bleibt: ומכת אותן שנשתמדו שמעתי מהרב דקהלתינו שאמר הבעש"ט שהשכינה מיללת ואומרת : כל זמן שהאבר מחובר יש תקוה שיהיה לו איזה רפואה . וכשחותכין האבר אין לו תקנה עולמית כי כל אחד מישראל הוא אבר מהשכינה. An einer anderen Stelle (p. 24b) wird erzählt, Israel Baal-Schem habe einen Rabbiner aufmerksam gemacht, dass der Gemeindeschächter in seinem Orte zu den Sabbatianern (verkappten Frankisten) gehört und in das Schlachtmesser geflissentlich Scharten hineingebracht habe: שלח הבעש"ט להרב דק"ק ביטשוב שהשוחט שלו מן כת שבתי צבי והוא מאכילו טרפות כי לאחר שמראה לו הסכין מכה בסכין על הקורנס כדי לפגמו. Ein kindischer antitalmudischer Muthwille! Einige von mir namhaft gemachte Quellen über die Anfänge der frankistischen Bewegung finden sich auch in Nova Acta historico-ecclesiastica, oder Sammlung zu den neuesten Kirchen-Geschichten, Weimar 1760, zweiter Band S. 102—142 und S. 229-262. Ich konnte bei Bearbeitung der Monographie diesen Band in der hiesigen königlichen Bibliothek nicht in Händen bekommen. Namentlich finden sich in den Nova acta:

1) Ein Abdruck der Aktenstücke (in meiner Monogr. S. 9 Nr. 1) Coram judicio Nicolai ... Dembowski, die ausführliche Erzählung des ersten bei dem Bischof von Kamieniec gegen die Antitalmudisten eingeleiteten Processes und des Bischofs gegen die Talmudisten parteiisches Urtheil.

2) Vorangeht eine Rede der Contratalmudisten an den Bischof d. d. 31. Juli 1756, worin sie zuerst ihr heuchlerisches Glaubensbekenntniss ablegen. Sie ist aus dem Polnischen übersetzt.

3) Das Bittgesuch an den Erzbischof von Lemberg. (Monogr. S. 8).

4) Die Bittgesuche an den König von Polen und den Primas (das. S. 4 und Beilage S. XVII—XXIII).

5) Die brüske Antwort des Primas, der ihr heuchlerisches Bekenntniss durchschaute.

6) Noch ist zu bemerken, dass von Frank auch Brunet handelt in seiner Schrift: Parallèles des Religions, Paris 1792. T. II. Doch bietet sein Material nichts Neues.

Graetz.

Berichtigung.

S. 186	Z.	1	statt Bunno	lies	Bučno.
„	„	28	„ Ponem	„	PonenDUM.
„	„	30	„ qua	„	que.
„	„	35	„ er dem	„	erste.
„ 187	„	12	„ Aetera	„	Altera.
„	„	13	„ mamore	„	marmore.
„	„	25	„ Keynosa	„	Reynoso.
„	„	27	„ Araham	„	Abraham.
„	„	29	„ Del	„	Dal.
„	„	31	„ vorigen	„	vorige.

Drei Controversisten.

Von

Dr. M. Kayserling.

In dem Masse als das Christenthum und die Kirche an Macht und Ansehen in den europäischen Staaten zunahmen, tritt auch das Bestreben der Geistlichkeit hervor, die Juden ihrem Glauben zu entfremden und der Kirche zuzuführen. Was der unmenschliche Druck der Herrscher nicht vermochte, sollte durch süssliche Bekehrungsversuche der Geistlichen erzielt werden; zu diesem Zwecke liess der fromme Ferdinand von Castilien auf Anrathen des bekehrungssüchtigen Dominicaner-Generals Raymund de Peñaforte in den Priesterseminarien die hebräische Sprache unterrichten, um aus den jüdischen Schriften neues Material zur Bekämpfung des Judenthums und Bekehrung seiner Anhänger zu gewinnen; man wollte die Juden mit ihren eigenen Waffen schlagen. Die theologischen Disputationen zwischen unwissenden Priestern oder böswilligen Neophyten und eingeschüchterten, in der Rede beschränkten und gehemmten Rabbinern gingen mit den Judenverfolgungen Hand in Hand.

Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien schien Italien für Religionsgespräche und Controversen der geeignetste Boden. Italien wurde der Sammelplatz der gebildeten spanischen Flüchtlinge, der Sitz der intelligentesten Juden; es fehlte somit nicht an Männern, welche

befähigt waren, den zudringlichen Dienern der Kirche Gegenpart zu halten: wissenschaftlich gebildete Rabbiner, Aerzte und Philosophen schracken vor einem Colloquium mit einem Priester nicht zurück. Die Disputationen haben übrigens um diese Zeit einen von den früheren Jahrhunderten verschiedenen Charakter angenommen; sie wurden nicht mehr mit solchem Eifer geführt als zu einer Zeit, wo nach einer einzigen, den Vertretern des Judenthums scheinbar beigebrachten Niederlage eine Massentaufe ins Werk gesetzt wurde; das Feuer war verraucht, die Waffen waren abgenutzt, die Masse hatte an derartigen Wortgefechten das Interesse verloren. Oeffentliche Disputationen wurden nicht mehr veranstaltet; es waren nur noch einzelne fromme Mönche, welche mit einzelnen Juden in theologicis zu machen für ein gottgefälliges Werk hielten, oder es fiel einem geistlich angehauchten Fürsten ein, sich von einem gelehrten Juden eine Standrede halten zu lassen und sich an den Einwendungen zu vergnügen, welche von seinem Beichtvater zur Vertheidigung der Dreieinigkeit und Menschwerdung gemacht wurden. Aehnlich dem Grauen, das die Juden in früheren Jahrhunderten erfasste, wenn von einer theologischen Disputation verlautete, war im 17. Jahrhundert die Freude, so es galt für das Judenthum eine Lanze zu brechen: Die Juden waren nicht mehr von vorn herein der unterliegende Theil; Italien war das Land, wo es ihnen gestattet wurde, mit den geistlichen Kampfhähnen ein freies Wort zu wechseln und ihre Ansichten über Christenthum und Judenthum offen und rückhaltlos darzulegen. Sonder Scheu und mit der vollen Kraft der Ueberzeugung traten hier Männer wie Aboab, Luzzatto, Cardoso und viele Andere für ihren Glauben ein; ihnen schliessen sich der minder bekannte Danielo aus Livorno und der fast ebenso unbekannte Proselyt Carrasco, ganz besonders der Leibarzt Elias Montalto als Controversisten an.

Die drei Genannten, welche uns hier beschäftigen sollen, verschieden an Beruf und Lebensgang, entfalteten ihre apologetische Thätigkeit zu Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts grösstentheils in Italien, und zwar

in Venedig und Livorno. Die beiden ersteren verhalten sich gewissermassen gleich Zöglingen zu Montalto, der, so bedeutend auch sein Ruf, als Controversist völlig unbekannt ist[1]).

Dieser seiner Zeit gefeierte Arzt siedelte, vor der Inquisition aus der Heimath geflüchtet[2]), nach längerem Aufenthalte in Livorno nach Venedig[3]) über, wo er sich grosse Achtung erwarb und mit mehreren der Venetianischen Nobili im Verkehr stand. In der Lagunenstadt bot sich ihm bald Gelegenheit, sich über die Grunddogmen des Christenthums auszusprechen.

Ein spanischer Dominicaner, welcher Rom besucht hatte, kam auf seiner Rückreise nach Venedig und wandte sich an einen Venetianischen Nobili mit der Bitte, ihm eine Unterhaltung mit Montalto zu ermöglichen, damit er mit ihm unter den Augen des Nobili über gewisse schwierige Stellen der heil. Schrift disputiren könne. Montalto durfte dem Venetianer, dem er zu Dank verpflichtet war, die Bitte nicht abschlagen. Die mündliche Unterredung hatte aber kaum begonnen, da drängten die Umstände den Dominicaner, seine Rückreise nach Spanien zu be-

---

[1]) Um öftere Wiederholungen zu vermeiden, geben wir seine apologetischen Schriften gleich hier an:

Tratado do H. H. E. Montalto sobre o Capitulo 53 de Isaias e outros Textos da Sagrada Escritura. 3 Theile in einem Band. Portugiesisch Ms. in meinem Besitze.

Razonamiento del Señor Haham Montalto en Paris, zum ersten Male jüngst gedruckt in Danielillo o Respuestas a los Christianos etc. (s. weiter) Bruselas 1868, S. 104—132.

Livro fayto por el illustre Elian Montalto, em que mostra a verdade de diversos textos e cazos, que alegaon as Gentilidades, para confirmar suas seictas. Ms. M. s. De Rossi, Bibl. Judaic. Antichrist. 71.

[2]) Nossos antepassados padeceraõ principalmente em Portugal debaixo de Jugo dos Reys D. Manuel e D. Juaõ, y nos padecemos debaixo de aquella Fera Inquisiçaõ .... Tratado, 128.

[3]) Ueber seinen Aufenthalt in Venedig s. meine Geschichte I, 147. Note 1.

schleunigen, und sie verabredeten die Controverse schriftlich zu Ende zu führen: Montalto sollte seine Ansichten über das 53. Capitel des Jesaias ihm schriftlich mittheilen. Auf inständiges Bitten seines christlichen Gönners ging der Jude auf diesen Vorschlag ein; gerade das Prophetenwort, das von den Gegnern zu ihren Zwecken und Behauptungen ausgebeutet zu werden pflegt, bot ihm die sichersten Anhaltspunkte, die ihm entgegengehaltenen Beweise in Nichts aufzulösen [4]).

Sowohl in seinem Tratado als in dem Razonamiento, von dem später die Rede sein wird, richtet sich Montalto zunächst gegen die Erbsünde.

Der Arzt sucht dem Gegner von der humoralpathologischen Seite beizukommen. Er behauptet nämlich, dass Adam dem leiblichen Tode nicht erst in Folge des Genusses der Frucht vom verbotenen Baume verfallen sei; der Mensch ist von Natur sterblich, indem er aus entgegengesetzten Elementen zusammengesetzt und sein Leben von der Erhaltung der natürlichen Wärme abhängig sei; hört diese Wärme mit der Abnahme der Lebenssäfte auf, so muss nothwendiger Weise der Tod eintreten [5]).

Noch viel weniger kann die gegnerische Behauptung, dass Adam und mit ihm das ganze Menschengeschlecht den geistigen Tod verwirkt habe, stichhaltig sein. Eine solche Behauptung hebt nicht allein jede göttliche Gnade auf, sondern steht auch mit jeder wahren Philosophie in Widerspruch. Adam war, so argumentirt Montalto, eine endliche Substanz, keine endliche Substanz kann eine unendliche Wirkung erzeugen, mit anderen Worten, eine

---

[4]) Veyo a esta cidade de Veneza hum Frade Dominico, o qual chegava de Roma, o se valeu de hum Noble Veneziano, a quem Eu sou obrigadissimo, para que em sua companhia pudese conferir comigo, ou arguir sobre diversos passos da Sagrada Escritura .... o Tempo lhe naõ dava tempo para conferencias, porque necessitava partir com brevidade para Espanha .... Einleitung zum Tratado.

[5]) Tratado 5.

begrenzte That der Sünde kann nicht unendliche Wirkung hervorbringen[6]). Wollte man hiergegen einwenden, dass die Sünde Adam's mit Rücksicht auf das unendliche Wesen, dessen Gebot er übertreten, von unendlicher Wirkung sei, so müsste zugegeben werden, dass ebenso wie die Sünde, auch die gute That eines Menschen unendliche Wirkung erzeuge und z. B. die Beschneidung als gute That Abraham's die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts aufgehoben habe[7]).

Mit dem Dogma der Erbsünde im innigsten Zusammenhange steht das Dogma der Menschwerdung. Nach der christlichen Lehre vermag nämlich keine Busse und keine Besserung die Befreiung von der Erbsünde und die Versöhnung des Menschen mit Gott zu erwirken; erst durch die Leiden und den Tod des Stifters des Christenthums soll das Erlösungswerk vollbracht und erst durch den Glauben an diesen Erlöser oder Messias auch die Vergebung der Erbsünde herbeigeführt worden sein. Mit der Erbsünde steht und fällt consequenter Weise das Dogma der Menschwerdung und Dreieinigkeit, gegen das Montalto streng logisch seine Polemik nunmehr beginnt. Wir mögen ihm auf diesem Streifzuge nicht folgen und bescheiden uns, das Wesentlichste seiner Widerlegung kurz anzudeuten.

Es ist unmöglich, sagt Montalto, dass zwei Naturen sich in einem Wesen vereinen, denn eine und dieselbe

---

[6]) Dieser Satz, der unwillkürlich an Spinoza erinnert: Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substancia, oder: Omnis substancia est necessario infinita, Ethic. pars I, prop. VIII, XIV, wird von Montalto an zwei Stellen seines Tratado in Anwendung gebracht; S. 12: nenhua Substancia ou Potencia finita pode produzir efeito Infinito, sendo pois Adam Substancia finita e sua Potencia limitada, como pudia produzir hua acçaõ ou efeito Infinito. Fast mit denselben Worten S. 104: Hua Substancia ou Potencia finita nao pode produzir hua acçaõ ou calidade (qualidade) infinita y illimitada, y assim sendo hum homem de finita y limitada essencia, naõ pode ser o seu pecado infinito.

[7]) Tratado 12 f., 105, 109.

Substanz kann z. B. nicht Mensch und Stein zugleich sein; die Negation der Einheit schliesst schlechterdings jede andere Voraussetzung aus. Göttliche und menschliche Natur lassen sich in einem und demselben Wesen um so weniger denken, als zwischen beiden eine unendliche Verschiedenheit herrscht. Wollte man sich Gott in irgend einer Person vorstellen, so würde das die unbegrenzte Macht des allerhöchsten Wesens aufheben[8]). Auch den von älteren Polemikern bereits geltend gemachten Einwurf liess Montalto nicht unberücksichtigt, dass, wenn der Messias in der Person Jesu wirklich erschienen und durch sein Erscheinen die Sünde Adam's als Erbsünde gesühnt wäre, folgerichtig auch die Strafen, welche dem ersten Menschenpaare angedroht worden und durch dasselbe in die Welt gekommen, hätten aufhören, dass der Mensch sodann wieder unsterblich sein, das Weib ohne Schmerzen Kinder gebären, der Erdboden nicht mehr verflucht sein, überhaupt der Zustand des goldenen Zeitalters hätte wieder hergestellt sein müssen[9]). Alles das und die daraus fliessenden Folgerungen führen Montalto auf den Unterschied zwischen der christlichen und jüdischen Messiaslehre. Während das Christenthum in der Messiasidee die Vergebung der Sünde, die Versöhnung des Menschengeschlechts sieht, erwartet das Judenthum mit der Ankunft des Messias eine Befreiung Israel's von jedem äusseren Drucke, die Anbetung des einig-einzigen unkörperlichen Gottes von allen Völkern der Erde, das Aufhören von Blutvergiessen und Krieg, den allgemeinen Weltfrieden[1]).

---

[8]) Tratado 63ff.

[9]) 109ff.

[1]) Tratado 109ff. Mit dem Eintritte des Christenthums, meint Montalto, der hierin augenscheinlich Nachmani u. A. folgt, haben die Kriege und Meinungsverschiedenheiten nicht allein nicht aufgehört, sondern erst eigentlich angefangen. Entre o corpo y a alma com perpetua Bateria do appetite y da rezaõ y o que peor he, o appetite irracional mais senhor y a rezaõ mais escrava que nunca. Ebenso Danielo: nunca hubo mas guerras que despues que el Mesias vino, y

Wie der „Tratado" von dem spanischen Dominicaner aufgenommen worden, erfahren wir nicht; dass der Gegner so leicht überzeugt sein würde, glaubte Montalto selber nicht. Wusste er doch, dass vorgefasste Meinungen eine Ergründung der Wahrheit nicht zulassen, dass das hartnäckigste Vorurtheil aber der blinde Glaube ist, der, gleichsam ein dicht ausgebreiteter Schleier über das Auge der Erkenntniss, wie Montalto sich ausdrückt, den Geist in Finsterniss gefangen hält und den Menschen zwingt, auf den freien Gebrauch der Vernunft zu verzichten[2]).

Derselbe Montalto, welcher diese Controverse in seinem Studirzimmer zu Venedig niederschrieb, hielt einige Jahre später auf Befehl des ungläubigen Heinrich IV., wenige Tage bevor Ludwig XIII. auf den Thron gelangte, in der Hauptstadt Frankreich's in Gegenwart der gelehrtesten Theologen und vieler Hofleute eine Standrede (Razonamiento)[3]), in welcher er, der königliche Leibarzt und Rath, nicht minder freimüthig und unerschrocken seine Ansichten über das Christenthum darlegte.

---

nunca nosotros estuvimos mas derramados, ni hubo mas disensiones en las religiones. Danielillo, 28. — Deus Bendito fara hua tal reformacaõ no mundo com a vinda do Mesias, que as irdas seraõ mais largas, e fomes do Pecado y inracional appetito emfreado debaixo do jugo da rezaõ e a Terra sera fertilissima na Produccaõ de seus Partos com menos trabalho humano e outras muytas felicidades. Tratado 83.

[2]) Tratado 88.

[3]) Danielillo 102: ... razonamiento, que hizo en Paris uno de nuestros Hebreos, llamado el Haham Montalto, por mandado del Rey Enrique IV. y Luis XIII. su hijo (siendo principe) — pocos dias antes que empezase de reinar — delante de los mayores Teologos y Doctores de su corte. Diese Angabe leidet an verschiedenen Widersprüchen. Montalto kam frühestens im Mai 1611 nach Paris (vgl. meine Geschichte I, 147), Heinrich IV. wurde bekanntlich am 14. Mai 1611 plötzlich ermordet und sein Sohn Ludwig war bei seiner Ermordung erst $8\frac{1}{2}$ Jahre alt; bestieg er nun auch nach dem Tode seines Vaters den Thron, so übernahm er doch keineswegs gleich die Regierung.

„Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einig", begann Montalto seine Rede. Gott ist einig, einzig, ein Wesen an sich, ohne Mehrheit, von jedem anderen Wesen unabhängig. Daraus folgt, dass Alles, was, sei es Betreff des Daseins oder der Erhaltung, des höchsten Wesens bedarf, Geschöpf ist. Mit vielen Stellen aus dem A. und N. Testament beweist der königliche Rath, dass Jesus von Nazareth nur Mensch und nicht Mensch und Gott zugleich ist.

„Wir Juden halten es für ein untrügliches göttliches Gesetz, nicht zu wandeln in den Wegen anderer Gottheiten, welche unsere Väter nicht gekannt — will man uns zwingen, anderen Göttern zu dienen, so müssen wir nach dem bestimmten Ausspruche des wahren Gottes, unser Leben preisgeben." ..... „Israel ist das edelste,

---

Der Todestag Montalto's ist erst jüngst durch Herrn D. H. de Castro in Amsterdam vermittelst Auffindung seines Grabsteins festgesetzt. Seine von de Castro entzifferte Grabschrift lautet (vgl. N. Isr. Weekblad, 2. Jahrg. Nr. 19):

. . . . . א

לישראל כהריאל ודר תלול הלא זה הוא

יחי זכרו ואור שחרו באמרם לו פאר דור הוא

הרק עמו שמו עמו הלא שרים יבקשו הוא

והוא להם בחצריהם בקול יקרא ואלי יה הוא

הה האלוף הקצין הרב הכולל כמהורר' אליהו מתטאלטו ז"צו"ק"ל

שהיה יתץ ורופא למלך ולמלכת צרפת ויצו לחנט אותו

וישם בארון הוה ויתהלך את האלהים בכ"ט שבט

שנת שלום

Dann folgt nachstehende portugiesische Grabschrift:

Aqui esta sepultado o illre E asinaado
Varao Morenu e Sabio, universal Medico
Del Rey de Franca o Rab Raby Eliau Mon-
Talto cuia memoria seia en Bendicao
O Qual se apegou com el Deo em XXIX
Do Mes de Sevath do anno de VMCCCLXXVI.

29. Schevat 5376 = 19. Februar 1616, nicht 16. Februar, wie de Barrios u. A. angeben; hiernach ist Geschichte I, 147 zu berichtigen.

würdigste, verständigste und heiligste Volk des Erdenrundes, edel und würdig schon wegen seines Alters: Meder, Perser, Chaldäer, Griechen, Inder und Römer, welche sich den grössten Theil der damals bekannten Welt unterjocht hatten, — sie Alle gingen unter und verschwanden spurlos; ihre Götter vermochten sie nicht zu schützen. Ganz anders verhält es sich mit Israel. Sind die Israeliten auch jetzt wegen ihrer Sünden in die vier Enden der Welt zerstreut, ohne Staat und ohne Herrschaft, so leben sie doch zufrieden und halten mit unverbrüchlicher Treue an ihrem Gott und ihrem Glauben, und wenn auch Castilien und Portugal sich alle erdenkliche Mühe gegeben, sie ihrer Religion zu entfremden und alle diejenigen, welche im Judenthum verharrten, grausam martern und verbrennen — Aehnliches geschah in England, auch in Frankreich und anderen Staaten — so hat sie doch nichts in ihrer Glaubensinnigkeit und Festigkeit erschüttern können. Nur das unbedingte Vertrauen, das Israel in Adonai, seinen Gott, setzt, hat alles Dieses zu Wege gebracht[4]).“

Diese Standrede schickte Montalto in Abschrift[5]) einem jungen Freunde in Livorno, seinem früheren Wohnorte[6]), Namens Danielo, welcher sich freilich selbst den kleinen Daniel (Danielillo) nannte, doch aber in aller Bescheidenheit von sich behauptete: „Ich bin jener kleine Daniel, der ich, trotzdem der Flaum mir um die Lippe spielt,

---

[4]) Razonamiento 121, 123f.

[5]) Danielillo ò Respuestas à los Cristianos, escrito en Amsterdam por Isaac Mendes en el anõ de 1738, arreglado y publicado por M. Caplan. Bruselas, van Gelder, 1868. Herr Caplan edirte dieses Schriftchen nach einem in der k. Bibliothek zu Brüssel aufgefundenen Mscr. (ein anderes Exemplar befindet sich nach Carmoly, Rev. Orient. II, 113 in einer Bibliothek zu Constantinopel.) Dass Isaak Mendes nur der Copist, nicht aber der ca. 150 Jahre früher lebende Verf. des Schriftchens ist, bedarf keiner weiteren Begründung und ergibt sich deutlich genug aus dem Schriftchen selbst.

[6]) Danielillo 103: el cual razonamiento nos enviaron de alla, todo per escrito.

die grössten Männer Europa's habe zittern machen, nämlich jene, welche auf ihrer Reise nach Rom Livorno passirten; viele der verständigsten dieser Pilger änderten hier, sobald sie die Wahrheit erkannten, ihren Reiseplan, und schlugen statt nach Rom den Weg nach Jerusalem, nach Holland ein“ [7]).

In der That war Livorno um jene Zeit gerade derjenige Ort, wo die Wege sich kreuzten: ob Rom, ob Jerusalem. Hier brachte Montalto den jungen Paul de Pina von seinem Vorhaben ab, nach Rom zu gehen und führte ihn dem Judenthume wieder zu. Hier gelangte der Capitain Miguel de Barrios „durch dunkle Wälder zum hellen Lichte“, wie er seinen Brüdern in Oran meldete, und nannte sich hier als Bekenner des Judenthums Daniel Levi de Barrios. Hier warfen noch viele Andere die Larven sammt dem Ordenskleide ab und bekannten sich offen zu der jüdischen Religion. Auch Danielillo sah seine Bemühungen, durchreisende spanische Mönche und Ritter für das Judenthum wieder zu gewinnen, mit Erfolg gekrönt.

Ein edler Ritter des S. Jago-Ordens, D. Antonio de Contreras, von Zweifel über die Grunddogmen der christlichen Lehre gequält, schickte sich, um vor den Nachstellungen der Inquisition sicher zu sein, auf Anrathen eines wohlmeinenden Freundes zu einer Reise nach Rom an. Auf dieser Pilgerfahrt gelangte er nach Livorno. Dort besuchte er mit mehreren Dominicanern und Carmelitern, welche sich unterwegs zu ihm gesellt hatten, die Strada Ferdinanda (calle Fernandina), bekanntlich die schönste Strasse dieser reichen Handelsstadt, und trat in einen Laden, um einige Einkäufe zu machen. Der

---

[7]) Io soy aquel Danielillo, que, con mis pocas barbas, hé hecho temblar à los mayores sujetos de Europa: digo aquellos, que han pasado por aqui a Roma; y muchos de los mas entendidos torcieron el camino, y en lugar de ir á Roma, se fueron á Jerusalem, y otros á Holanda, asi que vieron la verdad, y descubrieron la mentira .... Danielillo 74.

Kaufmann sprach so vortrefflich spanisch und zeigte sich gegen den landsmännischen Ritter so zuvorkommend, dass er alsbald ein Gespräch mit ihm anknüpfte und ihn nach den Gründen fragte, die ihn bewogen hätten, ein so herrliches Land wie Spanien mit seinen reichen Handelsplätzen Madrid, Sevilla, Toledo, Granada zu verlassen und Livorno zum Wohnorte zu wählen, wo er ja, wie ersichtlich, kaum mit der Sprache vertraut wäre. „Herr", erwiderte einer der Anwesenden, „der Besitzer dieses Ladens hatte in Madrid, seinem Geburtsorte, einige Feinde, welche ihn als ungläubig bei der Inquisition anklagten. Das Tribunal zog ihn ein, belegte sein sämmtliches Vermögen mit Beschlag, und wies ihm ungefähr vier Jahre lang eine Zelle als Wohnung an, die nicht grösser war als jenes Bett da; schliesslich gab es ihm die Tortur und zwang ihn durch falsche Zeugen ein Bekenntniss abzulegen, dass er Jude sei und jüdische Ceremonien beobachte, und dabei war er damals ein besserer Christ als die Herren Inquisitoren selber. Nach vier Jahren gewann er mit Verlust seines sämmtlichen Vermögens die Freiheit und bekannte sich offen zum Judenthum, was die Meisten thun, denen es gelingt, den Krallen der Inquisition zu entgehen, und warum sollten sie es nicht? Man sieht ja täglich mehr ein, dass das ganze Glaubensgericht nichts als Lug und Trug ist und nur Geld will. Sie begeben sich dann nach Livorno oder nach Holland, wo sie frei und offen das Gesetz beobachten, das Gott durch den grossen Propheten Moses seinem Volke Israel übertragen hat.[8])"

---

[8]) Danielillo 11: señor, ese hidalgo que está aqui tuya tienda, tenia algunos enemigos que le fueron á acusar a la Inquisicion, y prendiendole le embargaron todos sus bienes, y le tuvieron allá muy cerca de 4 años, en un aposentico (l. aposentillo) poco mas que la cama, y al cabo le dieron un muy gentil tormento, y aunque negaba, le dijo su letrado, que si pasaba con la negativa adelante, le habian de quemar, por estar convencido de testigos, adonde, aunque eran falsos, le fué necesario confesar le que por la imaginacion no le habia pasado, porque el era antes mejor cristiano que ellos . . .

Als frommer Christ hielt es D. Antonio für Pflicht, dieser Behauptung entgegenzutreten, er entwickelte seine Ansichten über den Gottmenschen, „dessen Ankunft alle Propheten verkündet hätten und der nun mit offenen Armen alle Diejenigen aufnehme, welche sich zu ihm bekennen wollten".

Ein junger Mensch von fünfzehn Jahren, welcher mit Schreiben beschäftigt in einem Winkel des Ladens sich befand, sprang bei diesen Worten auf und trat, von dem Principal des Geschäfts, seinem Oheim, aufgefordert, näher, um dem Ritter Bescheid zu geben. Es entspann sich nun zwischen D. Antonio und dem fünfzehnjährigen Knaben — dem kleinen Danielo — eine Controverse, welche sich um den Messias drehte, und auf die wir nicht näher einzugehen brauchen, da sie in ihren Beweisen und Gegenbeweisen eben nichts Neues bietet: Danielo belegt seine Behauptungen mit den classischen Stellen aus den Propheten und flicht dann sehr geschickt eine sechs Monate früher mit einem spanischen Dominicaner geführte Controverse ein[9]).

Auch diese Controverse, welche hinsichtlich des Inhalts der früheren ziemlich gleichkommt, unterscheidet sich nur durch den Ton, welchen die Kämpfer darin anschlagen: Danielo, immer ruhig, zuweilen neckisch, immer schlagfertig, — wie weit er die Waffen Montalto's benutzt hat, wollen wir hier nicht untersuchen, unbekannt waren sie ihm nicht —; der Mönch, aufbrausend, in beständiger Verlegenheit, rechthaberisch, bis er sich endlich auf Gnade und Ungnade Danielo als besiegt ergibt.

Der Mönch, Lehrer der Theologie in Salamanca, welcher in der frommen Absicht nach Livorno gekommen war, um dort Judenseelen zu fangen, liess von seinem Vorhaben ab, gab seine Reise nach Rom auf und wurde Jude; er und einer der ihn begleitenden Ritter verblieben noch einige Wochen in Livorno, begaben sich nach Con-

[9]) Danielillo 43—103.

stantinopel, wo sie sich beschneiden liessen, und von da nach Jerusalem[1]).

Und D. Antonio? Der edle de Contreras kehrte nach Madrid zurück, ordnete seine häuslichen Verhältnisse und trat sodann seine Rückreise nach Italien an. Sein bedeutendes Vermögen gab er in Genua auf die Bank de los Ferraras und lebte als guter Jude (buen Judio) in Livorno[2]).

Haben wir es hier mit historischen Personen oder mit einer Fiction zu thun? Enthält Danielillo Wahrheit oder Dichtung? Es sind das Fragen, die sich nicht leicht von der Hand weisen lassen. Niemand wird Danielo und die in der Controverse auftretenden Personen für fingirt erklären, Niemand die Facta selber in Zweifel ziehen können. Sie bilden eine neue Blattseite in der jüdischen Geschichte und liefern neue, unumstössliche Beweise für die Zähigkeit der jüdischen Ueberzeugung, für die innere Lebenskraft der jüdischen Religion. Man denke sich — wir führen das nur beispielsweise an — einen Mann wie Isaak Penso[3]), der im Kerker der Inquisition das Gelübde thut, innerhalb eines Jahres Jude zu werden. Er ermöglicht mit Lebensgefahr seine Flucht, reist nach Antwerpen, beschäftigt sich, bevor er noch an die Sicherstellung seines grossen Vermögens denkt, mit den „Reichthümern seiner Seele", wie er sich ausdrückt, eilt in 24 Stunden von Havre de Grâce nach Zeeland, nach Middel-

---

[1]) ... quedando alyunos dias en este Liorne, al cabo de 15 dias iba una nave para Constantinopla, adonde se embarcaron ... Danielillo 141, 139.

[2]) El buen D. Antonio de Contreras dispuso (en Madrid) sus cosas y junto mucho dinero que paso en letras à Genoa, à pagar a los Ferraras ... y cobrando su dinero todo, se paso à este Liorno, donde existe, habrá dos años, hecho muy buen Judio. Dan. 145.

[3]) Isaak Penso Felix (st. 28. Schevat 5443 = 24. Februar 1683) war der Vater des Novellisten Joseph Penso de la Vega. Ueber das hier Mitgetheilte vergl. Jos. Penso's Oracion funebre en las exsequias de su padre D. Ishac Penso Felix. Amst. 1683.

burg, trifft am Tage, da sein Gelübde abläuft, dort ein, und lässt ungesäumt die schmerzhafte Operation der Beschneidung an sich vollziehen. Klingt das weniger romanhaft? War nicht Isaak de Rocamora als Mann noch Fray Vicente, Mönch, Beichtvater einer österreichischen Kaiserin und doch später der eifrigste Jude? Und Abraham Peregrino, Israel Escudero und noch viele Andere? Unter den spanisch-portugiesischen Marranen sind derartige Erscheinungen keine Seltenheiten. Gewahren wir nicht in Juan Carrasco dieselbe Metamorphose?

Wer war Carrasco? Man kennt seinen Namen und weiss, dass er ein noch heute ungedrucktes Buch zur Vertheidigung des Judenthums geschrieben[4]) — im Ganzen ist es eine unbekannte Persönlichkeit, die erst jetzt nach zweihundert Jahren, Dank Danielo! ihr Auferstehungsfest feiert.

Juan Carrasco aus Madrid war Mönch in einem Augustiner-Kloster zu Burgos[5]). Auf einer Romfahrt machte er in Livorno Halt und wurde in Folge einer zwei Tage währenden Disputation, welche er mit einem dortigen Juden, Danielo, hielt, „erleuchtet"; er gab seine Reise nach Rom auf, blieb in Genua oder Livorno, wo er zum Judenthum übertrat und ein „sonderbares" Buch gegen den Katholicismus schrieb[6]). Carrasco galt für einen der bedeutendsten Prediger Spanien's, für eine Säule der Religion, so dass sein Uebertritt zum Judenthum für unglaub-

---

[4]) M. s. De Rossi, Bibl. Ant. Christ. 23: Carascon, liber hisp. pro religione judaica adversus catholicos 12. Nodriza 1633.

[5]) . . . el Padre Fr. Juan Carrasco, natural de Madrid, fraile Agustino, qui, pasando à Roma .... estuvimos disputando por espacio de dos dias . . .; despues de haberse bien enterado de la verdad, y del engaño, en que toda su vida habia estado .... Dan. 62f. vgl. 67.

[6]) .... antes que de aqui se fuese, hizo un libro curioso, en que muestra los errores de la religion cristiana. Dan. 64. Carrasco selbst sagt estampé alli un libro, que con esta le remito à V., el cual le manifestará la mucha falsedad que hay en la que seguimos. Dan. 69. Das Buch befand sich in Händen Danielo's.

lich gehalten wurde, und man in seinem Kloster steif und fest behauptete, er habe auf der Reise im Meere seinen Tod gefunden[7]). Später siedelte er nach Holland über, wo er sich beschneiden liess und sehr zufrieden lebte, wie er Danielo und anderen Freunden in Italien brieflich mittheilte[8]). Wir lassen einen Brief Carrasco's an einen intimen Freund hier folgen:

„Herr und Freund!

Das Denkwürdigste, was mir auf meiner Reise begegnete, ist, dass ich in Livorno wahrlich eine ergiebigere Goldgrube entdeckt habe, als diejenigen waren, welche von den Entdeckern Indiens aufgefunden wurden; diese haben sie erst suchen müssen, ich aber fand sie ohne Mühe, denn statt nach Rom zu gehen, um dort reich und rein zu werden, blieb ich in Genua. Auf dieser herrlichen Reise fand ich das wahrhaft göttliche Gesetz; auch liess ich dort ein Buch drucken, das ich Ihnen anbei übersende und aus dem Sie ersehen werden, welchen Irrlichtern wir so lange gefolgt ..... Ich fasste den Entschluss, diese Irrthümer zu beseitigen und begab mich nach Flandern, wo ich eine treffliche Aufnahme fand und, nachdem ich mich habe beschneiden lassen, ganz nach Wunsch mit allem Nöthigen versehen wurde. Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, dass ich glücklich und zufrieden in der Befolgung der Gotteslehre lebe, und mit dem königlichen Sänger ausrufe: „„Eine Leuchte meinem Fuss ist dein Wort und Licht meinem Pfade"". Ich wäre gern

---

[7]) Conoza muy bien — sagt der Mönch, mit dem Danielo disputirte — al Padre fray Juan Carrasco, que es de los mejores sujetos de nuestra religion, y afamado Predicador: pero, en cuanto à que dijese semejantes cosas de Cristo, y sus imagenes, y las cruces, me parece imposible, ni tampoco que mudase de religion, haciendo tal afrenta à su convento, cuando allá se dice, que el murió en la mar. Dan. 67.

[8]) . . . se pasò á flandes, y està viviendo allá en la Ley verdadera de Dios, muy satisfecho, como nos escribe. Dan. 67.

in Genua oder Livorno verblieben, aber ich bin an diesen Orten zu bekannt, und will nicht, dass Unwissende, deren es auf der Reise von Spanien nach Rom dort beständig gibt, mich mit Fragen belästigen[9]."

Notizen zur Geographie Palästina's.

Von Dr. N. Brüll.

I. Seen.

Währenddem wir aus der Bibel blos drei palästinische Seen kennen, zählt eine alte geographische Notiz, die durch die Talmude und Midraschim auf uns gelangt ist, sieben grosse Gewässer und zwar neben dem Mittelmeere, das den Westen des Landes bespült, noch sechs Seen auf, welche innerhalb der Grenzen desselben liegen. Schwarz (Tebuot ha-Arez 27, 6ff.; das heil. Land S. 20ff.) und Rappaport (Erech Millin p. 208) haben zwar diese geographische Urkunde, die nach Bab. bat. 74b von dem palästinischen Gesetzeslehrer R. Jochanan (3. Jahrh.) herrührt, bereits in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen; doch hat der erstere, obzwar er eine gründliche Erörterung derselben versuchte, es unterlassen, sich vorerst einen kritisch gesicherten Text herzustellen und der letztere, dem ebenfalls nur zwei Recensionen desselben bekannt waren, begnügte sich blos, dieselben anzuführen und betreffs der speciellen Auseinandersetzung auf die weiteren Theile seines Werkes zu verweisen, die aber noch nicht erschienen sind.

Es gibt sechs Recensionen dieser Notiz, welche, zumal sie von einander unabhängig sind, früher verglichen werden müssen, ehe man zur geographischen Fixirung und literarischen Nachweisung der einzelnen Seen schreiten darf.

---

[9]) Der Brief bei Dan. 69ff.

Nennen wir die Stellen, wo diese vorkommen: j. Kilajim 9, 4; j. Ketubot 12, 4; b. Bab. bat. l. c., Midrasch Psalm. 24, 1, Midrasch Psalm 24, 1. Midrasch Konen (in dem Sammelwerke Amude schesch ed. Lemberg 1785) p. 38a, Jalkut II, 667 nach der hier gegebenen Reihe A, B, C, D, E, F, so stellen sich uns folgende Texte dar:

A.		B.		C.	
שבעה ימים סובבין ארץ ישראל·		שבעה ימים הן סובבין א"י·		שבע ימים ··· שמקיפין א"י ·· ואלו הן שבע ימים	
1.	ימא רבא	1.	ימא רבה	1.	ימה של טבריה
2.	ימא דטבריא	2.	ימא דטבריה	2.	ימה של סדום
3.	ימא דסמכו	3.	ימא דכוכבי	3.	ימה של חילת
4.	ימא דמילחא	4.	ימא דמילחא	4.	ימה של חולתא
5.	ימא דחולתא	5.	ימא דחילתא	5.	ימא של סבכי
6.	ימא דשליית	6.	ימא דשילחת	6.	וים אספמיא
7.	ימא דאפמיא	7.	ימא דאיפמיא	7.	וים הגדול

D.		E.		F.	
ארץ ישראל שיושבת על שבעה ימים·		.... ימים וו		..... ואלו הן שבע ימים·	
1.	ימא רבא	1.	ים סדום	1.	ימה של טבריה
2.	ימא דטבריא	2.	ים סליתו	2.	וימה של חילת
3.	ימא דמלחא	3.	וים דמוך	3.	וימה של סדום
4.	ימא דסיבכי	4.	וים המלח	4.	וימה של עכו
5.	ימא דחילחא	5.	וים הערבה	5.	וימה של פמיאם
6.	ימא דשריית	6.	וים טבריא	6.	וימה של סכבי
7.	ימא דאספמיא	7.	וים הגדול	7.	וים הגדול

Wie zu ersehen, bezeichnet hier, wie in der Bibel (vergl. Winer Reallex. I., S. 407, Anm. 3) ים sowol ein Meer als auch einen See und da dies nach Gen. 1, 10 der Ausdruck für alles angesammelte Wasser ist, so konnte jedes grössere Landgewässer damit gemeint sein; סובבין bedeutet hier nicht „umgeben" wie man aus dem in C. (und F.) hierfür stehenden

מקיפין schliessen könnte, sondern „sich darin befinden", „dort liegen" in welchem Sinne dieses Verb auch schon Gen. 2, 11 und 14 zu nehmen ist. A. und D. enthalten die ursprünglichsten und daher auch die richtigsten Lesearten; der Untersuchung der einzelnen Namen wollen wir daher den Text A. zu Grunde legen und selbe nach der dortigen Aufeinanderfolge erklären.

1.

Das grosse Meer nimmt in A., B., D. unter dem aramäischen Namen ימא רבא die erste, in C., E., F., wo der biblische Name ים הגדול beibehalten ist, die letzte Stelle ein; bekanntlich ist dies das Mittelmeer, das auch in j. Schekalim 6, 2 zu den Hauptgewässern Palästina's gerechnet wird. Nach der Mischna (Berachot 9, 1) wurde es nicht mit den Seen in eine Kategorie gestellt, da R. Jehuda für dessen Anblick eine andere Segensformel vorschreibt als die, welche bei dem Anblicke grosser Gewässer überhaupt üblich war. Die Bezeichnung ימא רבא kommt oft in den Targumim vor; im status constructus wie bei כרכי הים, מדינת הים heisst es blos ים; sonst findet sich auch noch dafür der umfassendere Name אוקינוס (Ὠκεανός) vgl. Ps. Jon. Num. 34, 6 ותחום מערבא יהא לכון ימא רבא אוקיינוס. Dass aber אוקינוס überall, wo es vorkommt, nur eine uneigentliche Benennung für das mittelländische Meer sei, wie Rappaport (l. c. p. 189) behauptet, ist durchaus unerwiesen; vielmehr erscheint es in den Midraschim nur in der Bedeutung „Weltmeer". So lehrt R. Jochanan (Bereschit rab. c. 4), Gott habe von dem Wasser der Schöpfung die eine Hälfte dem Firmamente und die andere dem Ocean zugetheilt אמר ר"י נטל הקב"ה כל מימי בראשית ונתנם חצים ברקיע וחצים באוקינוס, wo doch offenbar nicht das Mittelmeer gemeint sein kann. Ib. c. 5 sagt R. Abuhu, dass der Ocean höher als die Welt (d. i. das Land) sei und dass diese dessen Wasser trinke אוקינוס גבוה מכל העולם כולו וכל העולם כולו מימיו הם שותים (vgl. ib. c. 23), welche letztere Behauptung übrigens schon der Tannaite R. Elieser b. Hyrcanos aufgestellt hat ib. c. 14 vgl. Kohelet rab. zu Koh. 1, 7 ומהיכן הארץ שותה ר'אליעזר אומר ממימי אוקינוס דכתיב ואד יעלה מן הארץ א"ל ר' יהושע וכי מימי אוקינוס לא מימי מלוחין הן א"ל ממתקין הן בעבים „Woher trinkt die Erde?" R. Elieser sagte: von dem Wasser des Oceans, wie es heisst: „und ein Dunst stieg auf von der Erde" (Gen. 2, 2).

Da fragte R. Josua: Das Wasser des Oceans ist ja salzig? und der Erstere erwiderte: „in den Wolken versüsst es sich". Fast scheint es, dass אוקינוס nur das Weltmeer bezeichnet, denn das ימא רבא אוקינוס Jonat's. steht nicht vereinzelt da; beide Namen zusammen haben der Midrasch (Bereschit rab. c. 32) אלא שברחו לים הגדול לאוקינוס und Ephraem Syrus (Quaest. in Gen. 2, 12) ܐܘܩܝܢܘܣ ܗܢܐ ܝܡܐ: ܗܘ ܕܚܕܪ ܠܟܠܗ ܐܪܥܐ.

Besonders bemerkenswerth ist eine Stelle im Tanchuma (ed. Stettin Bereschit Nr. 7), wo אוקינוס das ägäische Meer zu bezeichnen scheint, als welches es dem adriatischen Meere (אדריאם), das sonst in den Talmuden, Targumim und Midraschim nirgendwo genannt ist, gegenübergestellt wird. Diese Stelle, die auch sonst Beachtung verdient, lautet: בא וראה כל מי שבקש לעשות עצמו אלוה בונה לו פלטרין בתוך המים וסתם מי נילוס שלא ירדו לתוך הים והמים מתגברין ותולין הפלטרין והגביהו אותו ונשאוהו למעלה · · · · סנחריב עשה לו פלטרין לפני הלבנון במגנין למעלה בין שני הרים גבוהים והיו מעינות יוצאות מן ההרים ותולין פלטרין שלו למעלה . . חירם בנה לו פלטרין במגנין בין אדריאם לאוקינוס „Sieh' nur, wer sich zum Gott erheben will, baut sich einen Palast im Wasser. Pharao errichtete einen Palast im Wasser und verstopfte deshalb die Mündung des Nils, damit dessen Wasser nicht in das Meer gelange. Die Kraft des Wassers (im Meer) hielt den Palast, hob und trug ihn empor (gemäss Ezech. 2, 93). Sanherib liess sich am Libanon auf künstliche Art einen Palast zwischen zwei hohen Bergen bauen, aus denen Quellen entsprangen, deren Wasser den Palast trug (gemäss ib. 31, 19). Chiram errichtete sich künstlich einen Palast zwischen Adrias und Ukenos (d. i. zwischen dem adriatischen und dem ägäischen Meere) vergl. meine Notiz „die Semiramis der Rabbinen" in B. Ch. Jahrg. 8 S. 252, wo vermuthet wird, dass dieser Darstellung die Kunde von den hängenden Gärten zu Grunde liege.

2.

In A., B., D. erscheint der See von Tiberias an der zweiten Stelle, wie er auch den in Galiläa lebenden Lehrern neben dem Mittelmeere zunächst in den Sinn kommen musste; in C. und F. wird er gar zuerst genannt, wogegen er in E. erst die sechste Stelle einnimmt. Dieser Name des früheren Chineret-Sees findet sich bekanntlich auch bei Johannes 21, 1 (ἡ θαλάσση τῆς Τιβεριάδος)

und bei arabischen Schriftstellern (Bachr et-Tiberieh); *Θαλάσση Τιβεριάδος* heisst er auch später noch in Vita S. Sabal bei Coteler, monumenta ecclesiae graecae II, 240.

Hieronymus identificirt das alte Chineret mit dem späteren Tiberias (Onomasticon s. v. und ep. 129 Cinnereth quae nunc Tyberias appellatur), was von den Neueren mit Recht bestritten wird (vgl. Winer a. a. O. II, 620). Er hat aber wahrscheinlich eine ähnliche Tradition von den jüdischen Lehrern, mit denen er Umgang pflegte, gehört und nur den See oder vielmehr die Seeküste mit der Stadt verwechselt. In Ber. R. c. 98 sagt R. Berechja: כל חוף ים של טבריה נקרא כנרת ולמה הוא קורא גנוסר רבנן אמרי גני שרים. „Die ganze Küste des Tiberias-See's heisst Chineret und der Name Ganesar bedeutet nach der Erklärung der Rabbinen soviel als gané-sarim (Fürstengärten) (vgl. Megilla 6a).

Nach j. Erubin 8, 8 war der See ganz von Bergen umgeben ים טבריה הרים מקיפין אותה, und damit stimmen auch die Beschreibungen der Reisenden überein. „Seine Ufer werden von steilen, nur durch wenige Schluchten unterbrochenen Bergen .... begrenzt .... v. Schubert rühmt die malerisch schöne Form der jäh abstürzenden Berge (Winer a. a. O. I. S. 407). Die Wasserfülle dieses Sees war sprüchwörtlich Ber. R. c. 78 כל מי שהוא יודע כמה ניסוכים נסך אבינו יעקב בבית אל יודע לחשב את מי טבריה, doch vermischten sich seine Fluthen nicht mit denen des durchfliessenden Jordans הדין ירדנא עבר בימא דטבריא ולא מתערב ביה (Ber. R. c. 4, nicht 2, wie es bei Schwarz Tebuot ha-Arez S. 30 und darnach das heil. Land S. 25 heisst).

Durch die Sage berühmt war ein Strudel in der Nähe der Küste, der Mirjamsbrunnen, der nach der Schwester Mosis, Mirjam, so benannt wurde; man glaubte, dass dieser Brunnen den Israeliten in der Wüste Wasser geliefert, sich mit ihnen unterirdisch fortgewälzt und als sie in Palästina ansässig wurden, im Tiberias-See seinen bleibenden Platz gefunden habe. So heisst es j. Kilajim 9, 4 כתיב הגשקפה על פני הישימון א"ר חייא בריא (= בר אבא) כל מי שהוא עולה להר ישימון ומצא כמין כברה בים טבריה וו היא בורה של מרים א"ר יוחנן שערונה רבנן והא היא מכוונה כל קבל תרעא מציעיא דכנישתא עתיקתא דסרונגין. „Es heisst: die hinausschaut in das Jeschimon: (Num. 21, 20).

Wer auf den Berg Jeschimon (Asamon?) steigt und eine siebartige Vertiefung im See von Tiberias entdeckt, der wisse, dass dies der Mirjamsbrunnen sei. R. Jochanan sprach: Die Rabbinen haben ermessen, dass er genau dem mittleren Thore der alten Synagoge von Serumjin (Sirin?) gegenüberliegt." Vgl. Wajikra Rab. c. 22 und Koh. r. zu Koh. 5, 7 wo דטבריא für דסרונגין steht. In Bamidbar R. c. 19 heisst es: ונשקפה על פני הישימון וה באר שבאה עמהן עד שנכנסה לתוך ימה של טבריה והרואה על פני הישימון רואה בתוך הים כמלא תנור והיא הבאר ..... vgl. Tauchuma Chukkat c. 22 und Jalkut I, 764; mit Bezug auf den Mirjamsbrunnen heisst es wol auch Bereschit rab. c. 5 כמלא פי כברה קטנה היתה בה וכל ישראל עומדין בה. Der babylonische Talmud lässt den Mirjamsbrunnen im Mittelmeere und im Gesichtskreise des Karmel liegen, vgl. Sabbat 35a א"ר חייא הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים וזו היא בארה של מרים אמר רב מעין המיטלטל טהור וזו היא בארה של מרים vergl. noch Sifré ed. Friedmann II, 306 und Taanit 9a. Nach einem weiteren Bericht war der Mirjamsbrunnen tief gelegen und stand mit den Heilquellen in Verbindung, so dass Badende leicht hineingerathen konnten, aber ohne Gefahr, ja noch mehr gekräftigt aus demselben wieder herauskamen, vgl. Wajikra Rab. l. c.; Bamidbar Rab. c. 18, Tanchuma Chukkat c. 1 מעשה במוכה שחין (בשיחין al.) אחר שירד לטבול בטבריא וארע' שעתא וטבע לבירא דמרים ואסחי ואתסי „Ein Aussätziger ging einst nach Tiberias baden, doch der Zufall wollte es, dass er in den Mirjamsbrunnen sank, dort badete und geheilt wurde*). Von der

*) ואתסי ist hier = ואתאסי, wie im Aramäischen das Aleph der quiescentia lit. א in manchen Verbalformen wegfällt, so lautet z. B. das Partic. von אסי auch מָסֵי für מָאָסֵי; dies führt auf das Verständniss einer sehr schwierigen, bisher verschieden, aber unrichtig erklärten Stelle des Midrasch. In Schemot rabba c. 42 wird nämlich das מַסֵּכָה (Exod. 32, 8) verschiedentlich gedeutet. Neben anderen bemerkt nun R. Isak darüber לשון סרדיוטון הוא מסכה אמר הקב"ה כך אני מרפא אותן שנא' עשו להם עגל מסכה „das ist ein Sardioton-Ausdruck, Massecha, so heile ich sie, wie es heisst, sie haben sich das Gussbild eines Kalbes gemacht". R. Ben Kohen meint, der Agadist habe מסכה mit נסיך in Verbindung gebracht und סרדיוט sei = שר ההדיוטים ein Fürst der Gemeinen, der Sinn wäre demnach, sie hätten das Kalb nicht als den

Mirjamsquelle ist sonst nirgendswo die Rede. Synh. 108a wird wol eine Biramsquelle zu den drei Quellwässern gezählt, welche noch von der Sündfluth herrühren (בלועה דגדר וחמי טבריא ועינא רבתי דבירם „der Schlund von Gadara und die heisse Quelle von Tiberias und die grosse Biramsquelle"), und man könnte aus dem Umstande, dass die erstgenannten Quellen in Palästina und in der Nähe des Tiberias-Sees lagen, schliessen, dass auch die Biramsquelle dorthin zu versetzen und von der Mirjamsquelle nicht verschieden, zumal Jalkut I, 57 חורם für בירם liest und die Sage von der Mirjamsquelle den babyl. Lehrern nicht gut bekannt war; allein da Kidduschin 71a ein בירם vorkommt, und in Ber. Rab. c. 33 als die drei Quellen מעין טבריה ואבלונים ומערת פמיים „die Quelle von Tiberias, Ablunis (balneae? oder בלועה wonach man נדר hinzufügen müsste) und die Paneas-Grotte" genannt werden, so ist an die Mirjamsquelle hier nicht zu denken. Sie wird auch nicht zu den Heilquellen gezählt; vgl. Sab. 109a רוחצין במי גרר (l. נדר) במי חמתן במי עסיא במי מבריא אבל לא בים הגדול . . . . ולא בימת של סדום.

3.

ימא דסמכו heisst in B. 3 ימא דכוכבו in C. 5, D. 4 ימא דסבכי, in E. 3 ים דמוך und endlich in F. 6 ימא של סבכי. Dass der See Samochonitis gemeint und somit סמכו die richtige Leseart ist, ist unzweifelhaft; die LA. סבכי hat übrigens in Bezug auf eine weiter anzuführende Stelle bereits Frankel, Vorstudien zur Septuaginta S. 103 gerechtfertigt. Es ist der Merom der Bibel, durch

---

wahren Gott, sondern blos als einen Schutzgeist betrachtet und dies wäre die Heilung oder die Rechtfertigung ihres religiösen Irrthums. Mose Helen (in Jede Mosche z. St.) emendirt, מרפא אותן in עורפן, wonach R. Isak sagen wollte, dass auf die Sünde die volle Strafe komme. Indessen sind ... מרפא כך ... die wörtliche Uebersetzung von מַסֵּי כָּהּ, in welche Bestandtheile das Wort מַסֵּכָה nach agadischer Manier zerlegt wurde; für סרדיוטון jedoch muss סוריסטון (*συρισταί*) gelesen werden, welches Wort sich noch einmal in j. Nedarim 10, Ende findet (vgl. Rappaport Erech Millin p. 222). Demnach sagte R. Isak: Masecha, das heisst im Syrischen „so heile ich" sie, darum heisst es: sie haben sich ein Masecha-Kalb gemacht.

den der Jordan seinen Lauf nahm, vgl. Tosifta Bechorot c. 9; bab. bat. 74b; Bechorot p. 55a; Jalkut II, 4 ירדן יוצא ממערת פמיים ומהלך בימה של סבכי ובימה של טבריא (ובימה של סדום) והולך ויורד (ונופל al.) לים הגדול, „der Jordan geht aus der Paneas-Grotte hervor, läuft durch den Samochonitis-, den Tiberias- und den Sodom-See und fällt dann in das Weltmeer" (über den südlichen Jordan hatten die Rabbinen, die zumeist in Galiläa wohnten, nur eine mangelhafte Kunde). Man rechnete den Samochonitis-See zum Stammgebiete von Naphtali, vgl. Tosifta Baba kama c. 8 אין השבטים צרין דגים מימה של טבריה מפני שהוא של נפתלי ולא עוד אלא מפני שנותנין לו מלא חבל של חרם לדרומו של ים שנ' ים ודרום ירשה דברי ר' יוסי הגלילי ר' עקיבא אומר ים זה ימה של סובכי דרום זה ימה של טבריה ירשה זה ים הגדול. „Die Stämme haben nicht das Recht des Fischfanges in dem Tiberias-See, weil dieser zu Naphtali gehört und überdies ihm noch ein Strich Landes im Süden des Sees zur Ausbreitung der Netze überlassen ward, da es heisst: „das Meer und der Süden ist (sein) Besitz (Deuteron. 33, 23)" Worte Jose's des Galiläers; R. Akiba sprach: Das Meer, das ist der Samochonitis-See, der Süden, das ist der Tiberias-See; der Besitz, das ist das Mittelmeer". In j. Bab. bat. 3, 3 (vgl. ib. Bab. mez. 5, 1) lautet die Ansicht R. Akiba's ים ודרום ירשה ר"ע אומר (ים) זה ים של סמכו ודרום זה ים של טבריא. In b. Baba kama 81b findet sich nur der erste Theil der angeführten Tosifta und in Sifre II, 355 ist die Stelle selbst in der neuesten Ausgabe verkürzt und corrumpirt, da dem Editor, der sonst eine sorgfältige Textkritik übte, die wichtigeren Parallelstellen entgangen sind. Der recipirte Text lautete ים זה ים של סופני ודרום זה ימה של טבריה ירשה מלמד שנתנו לו חלקו בדרום מלא חבל. Herr Friedmann hat diese Stelle gänzlich missverstanden. Er streicht das ודרום und setzt es vor ירשה; an dessen früherer Stelle schaltet er, gestützt auf die Pesikta des R. Tobia רבי אומר ein, so dass demnach die Deutung von ים streitig gewesen wäre. Allein die Tosifta lehrt genug deutlich, dass ים = טבריה eine Ansicht, nämlich die R. Akiba's, darstellt, wie es doch genau in derselben Fassung auch in j. Bab. bat. l. c. vorliegt; dagegen kann die Deutung von ירשה nicht R. Akiba angehören, da er darin doch eine Hinweisung auf das Mittelmeer findet und sie wird in der That in der Tosifta l. c. auch R. Jose dem Galiläer zugeschrieben,

wofür R. Tobia רבי hatte. Wir haben also mit der Sifristelle nichts mehr vorzunehmen, als das fehlerhafte סופני oder סבני, wie eine Hdschr. hatte, in סבכי zu emendiren und von ירשה den Namen des Autors mit dem Wörtchen אומר einzuschalten. Der richtige Text wird also sein: ים זה ים של סבכי ודרום זה ימה של טבריה רבי (יוה"נ) אומר ודרום ירשה מלמר שנתנו לו חלקו בדרום מלא חבל. Ueber die Lage des Samochonitis-See's gibt auch j. Schekalim 6, 2 (vgl. Jalkut II, 383) Auskunft, wo es mit Bezug auf Ezechiel 47, 8 folgendermassen heisst: ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקרמונה זה ים של סמכו (סיבוכא al.) וירדו אל (על Mass.) הערבה והיכם של טבריא ובאו הימה זה ים המלח אל הימה המוצאים זה ים הגדול.

„Und er sprach zu mir: Dieses Wasser, das in das östliche Galiläa gehet, d. i. der Samochonitis-See, und in die Ebene hinabzieht, d. i. der Tiberias-See, und in's Meer gelangt, d. i. der Salzsee, in das Meer die Ausgänge, das ist das grosse Meer." Offenbar haben die Rabbinen hier den Jordan unter dem Wasser verstanden (vgl. Bechorot l. c.) und wiederum angenommen, dass derselbe in das Mittelmeer münde; eine weiter anzuführende Stelle wird jedoch zeigen, dass die falsche Anwendung des Namens todtes Meer zu einer solchen Annahme führte.

Auch die anderen LA. für סמכו in der geographischen Notiz lassen sich auf den Grund ihrer Entstehungen zurückführen. In סבכי und סמכו sind blos die Labialen verwechselt (Frankel, a. a. O.). דמוך in Midr. Konen ist vielleicht gar aus ירמוך entstanden, indem der Harmich (Hieromax), dessen ebenfalls in b. Bab. bat. 74b Erwähnung gethan wurde, mit dem סמכו Samochonitis-See gleich gesetzt wurde. Auch die LA. כוכבו wird ihre Rechtfertigung finden (No. 2).

(Schluss folgt.)

Analekten.

Jacob Margoles, Rabbiner zu Regensburg und dessen gleichnamige Amtsgenossen.

Von
Dr. M. Wiener.

Ueber R. Jacob Margoles in Regensburg, welcher neulich noch von Grätz mit dem gleichnamigen Rabbiner zu Nürnberg confundirt worden ist, gibt uns dessen Sohn, der bekannte 1522 zum Christenthume übergetretene Apostat Antonius Margaritha in seinem oft gedruckten Buche: der ganze jüdische Glaube, Nachricht. Derselbe berichtet nämlich (siehe edit. Leipzig 1705 S. 138), dass sich sein Vater, welcher oberster Rabbiner in Regensburg gewesen sei, bei dem Hauptmanne Rorbeck für die in Folge einer Angeberei von Seiten eines Glaubensgenossen von diesem gefangen gehaltenen Juden verwendet habe, und dieser Rabbiner war kein anderer als R. Jacob Margalitha, welcher zu Anfange des sechszehnten Jahrhunderts, Sec. XVI. ineunte, wie Wolf bibl. hebr. III, 515 richtig angibt, zu Regensburg lebte und mit Reuchlin correspondirte. Wie Grätz in seiner Geschichte B. 8, S. 456 und B. 9, S. 91 diesen Regensburger Margoles mit dem Nürnberger verwechseln und behaupten konnte, dieser habe mit Reuchlin correspondirt, ist um so unbegreiflicher, als Margoles in den epist. clarorum virorum[1]) und aus diesen auch bei Wolf loc. cit. ausdrücklich Primas judeorum Ratisbonensis genannt wird. Diese Verwechselung mit Margoles in Nürnberg führte Grätz auch zu der irrigen Behauptung, jener Brief in den ep. clar. vir. an Reuchlin müsste zwischen 1490 und 1492 geschrieben sein. Einen Anhaltspunkt für die Abfassungszeit dieses Briefes bieten vielleicht die Worte ועכשו דר בעיר שטוקרט, wenn sich nämlich ermitteln liesse, wann Reuchlin sich in Stuttgart aufgehalten hat.

[1]) Beiläufig sei bemerkt, dass auch die Angabe, die erste Edition jener epist. sei die von Hagenau 1519 (Grätz 8, 456) unrichtig ist; doch ist diese Angabe bereits daselbst 9, 164 und Noten S. IX berichtigt.

Wann die Verwendung des R. Jacob Margoles für die Gefangenen in Regensburg stattfand, gibt Antonius Margaritha freilich nicht an, allein sie muss zwischen 1499 und 1512 stattgefunden haben, denn, wie Gemeiner in seiner Regensburger Chronik IV, 30 mittheilt, wurde Rohrbeck oder, wie er sich von jener Zeit an schrieb, Siegmund von Rohrbach 1499 als Reichshauptmann in Eid und Pflicht genommen und blieb in diesem Amte bis zu seinem im Jahre 1512 erfolgten Tode (cf. denselben a. a. O. S. 182). Nach einer anderen Angabe Gemeiners (a. a. O. S. 118), nach welcher sich Rohrbach noch 1507 der Juden Regensburgs sehr annahm, könnte man sogar vermuthen, dass das von Margaritha berichtete Factum, bei welchem der Hauptmann so hart gegen die Juden auftrat, erst zwischen 1507 und 1512 stattfand.

Aus den bisherigen Erörterungen geht nun unzweifelhaft hervor, dass die beiden gleichnamigen Rabbiner Jacob Margoles, von denen der eine seinen Sitz in Nürnberg, doch schwerlich schon 1476, wie Grätz B. 8, S. 280 annimmt, wo wahrscheinlich noch R. David Sprintz, auch R. Tewel genannt (siehe weiter unten), daselbst das Rabbinat bekleidete, der andere dagegen in Regensburg hatte, gar wohl von einander zu unterscheiden sind, und bedarf es demnach überall, wo eines Jacob Margoles aus dem fünfzehnten Jahrhundert Erwähnung geschieht, noch erst der Untersuchung, ob damit der zu Nürnberg, in Beziehung auf welchen Kaiser Friedrich III. die Brüder Abraham und Salomon zu Ulm im Jahre 1487 dahin privilegirte, dass sie nur vor ihm oder dem Hochmeister zu Nördlingen belangt werden sollen[2]), oder der zu Regensburg gemeint sei. Welcher von Beiden Verfasser der ליקוטים und des סדר נטין וחלוצה (siehe jedoch weiter unten) gewesen oder ob die zwei genannten Werke verschiedenen Verfassern angehören, muss vorläufig unentschieden bleiben, keinesweges aber war, wie Zunz: Zur Geschichte S. 106 meint, — dem Hock in seinen Adnotationen zu Gal Ed. S. 41 ohne Quellenangabe nachschreibt und was auch D. Cassel zu Kore haddoroth 27b nicht merkt — der Margaliot, welcher mit Jacob Weil, Joseph Kolon und Reuchlin correspondirte, eine und

---

[2]) Siehe meine Regesten S. 98 Nr. 126.

dieselbe Person, da, wie wir gesehen, der mit Reuchlin correspondirende Rabbiner der zu Regensburg war, während unter dem Rabbiner, der bei Jacob Weil eine Anfrage machte (cfr. dessen דינים Nr. 33), in dem Streite gegen Moses Kapsali für diesen Partei ergriff und der, den Joseph Kolon in seinem Gutachten Nr. 26 מופלה בחכמה ובזקנה איש אלקים קדוש הוא ר"נ ר"מ הרב הגדול מה"רר יעקב מרגלית nennt, wie ihn R. Jehuda Minz[3]) נדול הדור צדיק וחסיד bezeichnet, sicher der zu Nürnberg verstanden wird. Zweifelhaft dagegen könnte es schon sein, ob nicht der ebenfalls von Kolon GA. Nr. 168, in welchem dieser gegen das von R. Israel Brünn gegen einen gewissen Salmoni (vergl. Grätz 8, 275) beobachtete feindliche Verfahren ankämpft, erwähnte Margoles wiederum der Regensburger sei, weil in demselben GA. der damals in Nürnberg fungirende Rabbiner R. Tewel הרב הגדול בחכמה ובזקנה וביראת שמים מהר"ר טעביל וצ"ץ, Margoles dagegen nur מנורת המאור חאלוף מה"רי מרגליח יצ"ץ genannt wird, allein mir ist es doch wahrscheinlich, dass auch hier wiederum der Nürnberger Margoles gemeint ist, da aus anderen Stellen hervorgeht, dass R. Tewel, welcher, wie ich bald nachweisen werde, mit R. David Sprintz eine und dieselbe Person ist, gleichzeitig mit R. Jacob Margoles in Nürnberg lebte, dagegen vermuthlich viel älter als dieser war und das Rabbinat in Nürnberg inne hatte zur Zeit als letzterer wohl nur als Dajan daselbst fungirte. Von den vielen Belegstellen, aus denen die Identität des R. David Sprintz mit R. Tewel oder auch מהר"ט, wie er häufig abgekürzt genannt wird erhellt, mögen hier drei angeführt werden. Wie in Regensburg von Seiten des R. Anschel dem R. Israel Brünn bei dessen Niederlassung daselbst die Erlaubniss, dort rabbinische Funktionen auszuüben, streitig gemacht wurde, so erhob später in Nürnberg, als sich R. David Frank, ein Verwandter des R. Israel

---

[3]) Dass dieser Name Minz und nicht Menz in Beziehung auf Mainz zu schreiben ist, wie zuerst Wolf in seiner bibl. hebr. III. Nr. 751 und später Grätz 8, 436 annahm, glaube ich im Ben Chananja 1864, 871 und in meinem Aufsatze über die Geschichte der Juden im Elsass im dritten Jahrgange der Achawa unwiderleglich nachgewiesen zu haben.

Brünn, in gleicher Absicht in dieser Stadt niederlassen wollte, R. David Sprintz gegen die ihm drohende Concurrenz Einspruch, worauf sich R. Israel Brünn seines Verwandten energisch annahm und erklärte (cfr. dessen GA. Nr. 253), dass R. David Frank, obwohl er einst der Schüler des R. David Sprintz gewesen, doch, nachdem sich letzterer in einem schriftlichen Dokumente seiner Autorität gegen jenen begeben habe, mit R. David Sprintz vollkommen gleich berechtigt sei. In diesem durch Druckfehler leider sehr verunstalteten Gutachten wird der Gegner des R. David Frank bald מהר"ר דוד שפרינץ (wie überall statt שפר"ץ zu lesen ist) bald מהר"ר מעכל genannt, woraus also die Identität beider Personen folgt. Einen zweiten Beweis für diese Identität liefert das Gutachten des R. Moses Minz Nr. 9 verbunden mit dem GA. des R. Israel Isserlein Nr. 19. In beiden GA. wird über die Gültigkeit des Scheidebriefes aus dem Jahre 1455 oder 1457 (je nachdem die Leseart טן' bei Moses Minz oder שבע עשרה bei Isserlein Nr. 11 die richtige ist), in welchem das Jahrhundert nicht angegeben war, verhandelt und R. Moses Minz ertheilt seinen Bescheid dem R. David Sprintz, R. David Frank, R. Salomo halewi und R. Jacob in Nürnberg, während Isserlein Nr. 19 angibt, er sei wegen dieser Angelegenheit bereits vor fünf Wochen von מהר"ם, מהר"ד וראנק ומה"רי איינשטט befragt worden, woraus demnach wiederum erhellt, dass מהר"ם d. h. R. Tewel und R. David Sprintz eine und dieselbe Person ist. Als dritter Beweis für die Identität beider kann das Gutachten des R. Moses Minz Nr. 82 gelten, wo (siehe S. 125d) derselbe Rabbiner theils als ר"ג הישיש נשיא ישראל מהר"ר מעבלן theils als הישיש ר"ג הנשיא מהר"ד erwähnt wird. Aus den beiden zuerst genannten GA. geht aber auch zugleich hervor, dass der darin genannte R. Jacob in Nürnberg, sicher kein anderer als unserer Margoles, schon 1457 oder gar 1455 daselbst wohnte und wiederum identisch ist mit dem auch sonst noch erwähnten R. Jacob איינשטט. Daher konnte auch R. Moses Minz in seinem GA. Nr. 21 an letzteren schreiben, er möge zusehen und mit den in Nürnberg, also mit ihm an einem Orte wohnenden Rabbinern R. David Sprintz, R. David Frank und R. Salomon halewi wegen einer bei einem Scheidebriefe vorgekommenen Unzuträglichkeit in Unterhandlung treten לכן ראה ועסוק, damit sie den Scheidebrief für gültig erklären. Wie häufig des R.

Jacob Margoles in den zeitgenössischen Gutachten unter der blossen Bezeichnung מהר"ר יעקב Erwähnung geschehen mag, ist schwer zu ermitteln, indess scheint es mir, dass er es wohl ist, an den R. Moses Minz sein GA. Nr. 107 unter der Bezeichnung להשיש והאלוף מהר"ר יעקב richtet und den Joseph Kolon GA. Nr. 79 ידידו הישיש מהר"ר יעקב יצ"ו nennt.

Von den näheren Lebensumständen beider Margoles ist wenig bekannt, auch beider Todesjahr ist nicht mehr genau zu ermitteln und nur in Betreff des Nürnberger wissen wir aus dem GA. des R. Jehuda Minz Nr. 13, dass derselbe 1492 bereits verstorben war, da das in diesem GA. erwähnte Faktum, wie auch noch anderweitig bestätigt wird (cfr. Grätz, 9 Noten, S. XXI) im Jahre רנ"ב (wie es in der Editio Venedig richtig heisst, während in der Editio Salonichi durch Druckfehler רצ"ב steht) stattfand und dabei R. Jacob Margoles schon mit dem Zusatze ז"ל bezeichnet wird und auch daselbst von seinem Grabe die Rede ist. Dass beide berühmte Männer eine grosse Anzahl von Schülern hatten, lässt sich voraussetzen; ob aber Jacob Pollak ein Schüler des Nürnberger Margoles war, wie Grätz 9, 63 und 65 unter Berufung auf das gedachte GA. Nr. 13 des R. Jehuda Minz mit Sicherheit behauptet, steht eben noch dahin, da R. Jehuda Minz, der a. a. O. Jacob Pollak wegen seines respectswidrigen Benehmens gegen Margoles tadelt, nur vermuthet, dass derselbe des letzteren Schüler war, wie aus den Worten כי מתוך כתבו של הגאון (ר"י מרגלית) ניכר מתוך הנקודות אם יש אם למסורת שתלמיד של הגאון היה .... ואף אם לא היה תלמידו לא היה לו להמרות בגדול הדור deutlich zu ersehen ist. Dagegen wird im Maharil (Hilch. ערב י"כ) der מהר"ן וק als Schüler des Jacob Margoles genannt, mit welchem aber sicher nicht, wie Hock in seinen Annotationen zu Gal Ed. Nr. 18 vermuthet, der 1550 in Prag verstorbene Schulrector Selkelin, sondern vielmehr der im Maharil a. a. O. etwas später nochmals erwähnte R. Salomon Kitzingen, der Freund Joseph Kolon's, gemeint ist und die Bezeichnung מהר"ן וק ist nur Druckfehler für מהרו"ק. Von dem Regensburger Margoles erfahren wir ausserdem durch Antonius Margaritha a. a. O. S. 110 und 177, dass er in Regensburg noch einen Sohn, welcher ein guter „Musicus" und vielleicht auch Vorbeter war und in Prag noch Verwandte gehabt, so dass sich vermuthen lässt, dass der daselbst wohl im 69. Jahre

verstorbene Jizchak Eisak Margoles, welcher nach Juchasin ed. Cracau 164b gemeinschaftlich mit R. Jacob Pollak das Rabbinat in Prag verwaltete und zu seines Vaters Jacob Margoles סדר נטין ein Vorwort schrieb, ein Sohn des Margoles zu Regensburg (nicht aber zu Worms, wie Hock a. a. O. zu Nr. 76 Zunz irrig nachschreibt) war.

Ein dritter Jacob Margoles, wenn derselbe nicht etwa mit dem Nürnberger identisch ist, lebte in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts in Ulm und richtete an R. Moses Minz (siehe dessen GA. Nr. 73) eine Anfrage, bei der er sich יעקב מרמונרא מרגליח unterzeichnet. Derselbe muss ein tüchtiger Talmudist gewesen sein, da ihn R. Moses Minz in seiner Antwort מרגניתא דליח ביה טימי מה"ר יעקב nennt, lebte, wie aus dem gedachten Gutachten zu ersehen ist, gleichzeitig mit R. Ascher Enschen in Ulm, scheint aber nicht zu dem Rabbinatscollegium daselbst gehört zu haben, da er das כתב השבעת כתובה aus dem Jahre 1465, welches in dem סדר חליצה hinter den GA. des R. Jehuda Minz mitgetheilt ist, nicht mit unterzeichnet hat. Derselbe R. Jacob Margoles in Ulm wird auch mehrfach in dem GA. Nr. 74 des R. Moses Minz genannt, wie S. 105d, 106b, 107d, 108b und 112d, woraus hervorgeht, dass er sich auch einige Zeit in Woerd bei Nürnberg aufgehalten und sich mit שדכנות beschäftigt hat.

Endlich erwähnt noch R. Moses Minz (siehe dessen GA. Nr. 114) im Jahre 1474 zur Zeit als er sich in Posen aufhielt, eines R. Jacob Margoles in Lucca[4]), welcher daselbst bei der

---

[4]) לוקו oder לוקא (bei Moses Minz Nr. 43) ist Lucca (vgl. Zunz im Benjamin von Tudela ed. Asher II., 16) und nicht Luck, wie es in Frankel's Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums 1846, 387 heisst, wo überhaupt mancherlei zu berichtigen ist. So hielt sich R. Moses Minz nicht im Jahre רד' (welches übrigens dem Jahre 1444 entspräche und nicht 1404, wie daselbst als Druckfehler steht), sondern im Jahre רדל' לפ"ק d. h. 1474, wie a. a. O. deutlich zu ersehen ist, in Posen auf, und dass die Stelle nicht die einzige ist, in der R. Moses Minz von seinem Aufenthalte in Posen spricht, zeigt sein GA. Nr. 109 unweit des Schlusses, wo er sagt, er habe jenen סדר הכתובה והנישואין festgestellt, als er noch in Deutschland und zwar in Bamberg gewesen, nachdem er aber später nach Polen und zwar

Ertheilung eines Scheidebriefes als Rabbiner fungirte, ohne dass festgestellt werden kann, ob dieser Margoles eine der bereits genannten gleichnamigen Personen oder von diesen verschieden ist.

---

nach Posen gekommen sei ואחר שבאתי למדינת פולין לק"ק פוזנא, habe er manche Veränderungen in den Traubriefen wahrgenommen. Es ist demnach unnöthig, פיזרו statt פוזנו zu lesen. Die beiden citirten Stellen aus den GA. des R. M. Minz führt übrigens schon Perles in seiner Geschichte der Juden in Posen (siehe diese Monatsschrift 1864, 283) an, wobei nur nicht einzusehen ist, was denselben zu der Behauptung bestimmt hat, M. Minz wäre aus Bamberg nach Posen geflüchtet, da ja die Vertreibung der Juden aus Bamberg durch den Bischof Philipp erst im Jahre 1475 stattgefunden hat (cf. meine Regesten S. 206 Nr. 664), während, wie wir gesehen, M. Minz schon 1474 sich in Posen aufgehalten hatte. Was M. Minz, der sich erst im Siwan 1469 in Bamberg niedergelassen, bewogen haben mag, diese Stadt wieder zu verlassen und seinen Plan, nach dem gelobten Lande zu reisen (siehe GA. Nr. 60 und 107), aufzugeben und dafür in Posen seinen Wohnsitz zu nehmen oder ob er den gedachten Plan später doch noch zur Ausführung gebracht haben mag, lässt sich schwerlich noch ermitteln. Verbindungen zwischen deutschen und polnischen jüdischen Gemeinden fanden während des Mittelalters gar wohl statt und will ich hier nur einige erwähnen, die von Zunz (in Frankel's Zeitschrift 1846, 382 ff.) übergangen worden sind. R. Israel Brünn erwähnt in seinem GA. Nr. 55 einen Bescheid, den er an R. Samuel nach Cracau (קרקוב, wie diese Stadt auch in den GA. des R. Meir aus Rothenburg ed. Prag Nr. 864 und ed. Lemberg Nr. 382 genannt wird, während sie bei Moses Minz S. 84b und im Terumoth haddeschen Nr. 216, wo ein R. Jacob aus Cracau, mit dem R. Meir aus Rothenburg correspondirte, vorkommt, קראקוב und bei Späteren, wie in שו"ת צמח צדק Nr. 15 und bei Salomon Luria im ים של שלמה על נטין 37a קרקא oder קראקא heisst) gesandt und wobei ich es dahin gestellt sein lassen muss, ob dieser R. Samuel identisch ist mit Samuel aus Russia, welcher, nach Zunz, Collectaneen aus dem Talmud geschrieben, die 356 Bl. in 4. stark im Vatican liegen. Ebenso ertheilte derselbe (cf. dessen GA. Nr. 264) der Lemberger Gemeinde Bescheid auf eine Anfrage, welche diese wegen eines in ihrer Mitte vorgekommenen Todtschlages an ihn gerichtet hatte. Auch Israel Isserlein zeigt sich als mit den Zuständen in Polen vertraut und erwähnt (cf. GA. Nr. 8 und

Recensionen und Anzeigen.

Die Geschichte der Juden in Erfurt, nebst Noten, Urkunden und Inschriften aufgefundener Leichensteine. Grösstentheils nach primären Quellen bearbeitet von Dr. Adolph Jaraczewsky. Erfurt 1868. Selbstverlag des Verfassers. In Commission bei Carl Villaret.

(Fortsetzung.)

Was Herr Dr. Jar. S. 8 über den Stadtbezirk, den die Juden Erfurts ehemals bewohnten, wie auch über deren Bad und Spital berichtet, findet sich bereits ausführlicher in Hartung's Häuserchronik der Stadt Erfurt S. 212 ff., wo auch über den Gottesacker der Juden gesprochen und mitgetheilt wird, dass

---

54) des dortigen Brauches bei Schreibung des Scheidebriefes wie auch des Umstandes, dass die dortigen Münzen meist aus Kupfer bestehen und nur wenig Silbergehalt haben, und nur in Rücksicht auf Litthauen in Russland sagt er (a. a. O. Nr. 224), dass Juden aus Deutschland selten dorthin kommen לא שכיח מאנשי בני מדינ מאשכנז לארץ ליטו"א. Ebenso kennt R. Israel Brünn den Usus bei den Benedictionen in Polen (cfr. dessen GA. Nr. 121) und erwähnt die Gelehrten in Posen (das. Nr. 265). Vgl. auch Zunz Ritus S. 73. Isr. Isserlein scheint aber mit der Gemeinde zu Posen in vielfachem Verkehre gestanden zu haben, denn wie Israel Brünn (GA. Nr. 253) berichtet, ertheilte er einem gewissen R. Moscheh מוריאל, welcher längere Zeit hindurch in Posen das Rabbinat unentgeltlich versehen und auch nicht unerhebliche Summen auf die Förderung des Talmudstudiums verwendet, später aber, als sich zwei Gelehrte Namens R. David und R. Kasariah in Posen niederlassen und daselbst ebenfalls rabbinische Funktionen ausüben wollten, es diesen hatte verwehren wollen, weil er darin einen Eingriff in seine Autorität sah, eine derbe Zurechtweisung, ein Factum, dessen bei Perles a. a. O. keine Erwähnung geschieht. Ausserdem ertheilte er der Posener Gemeinde Bescheid, wie es in Betreff der Abgaben, welche eines ihrer Gemeindemitglieder von seinen ausstehenden Schulden zu geben sich sträubte, zu halten sei (cfr. GA. Nr. 144), und erwähnt dieselbe auch noch neben der von Kalisch an einem anderen Orte (s. das. Nr. 73).

letztere von jedem Todten 30 Pfennige an den Mainzischen Hof entrichten mussten. Ueber alte Erfurter jüdische Leichensteine handelt Herr Jar. an vielen Stellen seiner Monographie, jedoch in einer Weise, aus welcher ersichtlich ist, dass er Zunz' Werk: Zur Geschichte und Literatur gar nicht in Händen gehabt, sonst würde er sowohl eine weit grössere Anzahl von Erfurter Leichensteinen kennen gelernt als auch vielfache von Bellermann begangene und von Zunz bereits berichtigte Irrthümer nicht wiederholt haben. Die briefliche Mittheilung von Zunz, dass schon vor 140 Jahren in Erfurt alte Leichensteine aufgefunden worden seien, ist schon a. a. O. S. 397 zu lesen und der Dank an Wolf dafür, dass er einige dieser Epitaphien der Vergessenheit entrissen habe, ist überflüssig, da Wolf uns keine Erfurter Inschriften erhalten hat. Von den 26, ausser den drei unlesbaren, von Zunz a. a. O. S. 405–416 nachgewiesenen und aus den Jahren zwischen 1137 und 1391 herrührenden Erfurter Epitaphien erwähnt Herr Dr. J. nur vier, nämlich die aus den Jahren 1137, 1285, 1328 (für Jechiel ben Jechiel) und 1391, aber ohne Verweisung auf Zunz und daher auch ohne Rücksicht auf die von diesem gemachten Berichtigungen, so dass er einen Rabbiner Namens Wadarasch erfindet, den er zum Präses des Rabbinatscollegiums in Erfurt macht, während Zunz S. 407 Jehuda Ascher ben Sarach ha-Cohen liest, was sich doch hören lässt. Die hier nochmals publicirte Grabschrift des R. Moscheh ben Kalonymos glaubt Herr Jar. von den Fehlern Bellermann's befreit zu haben, allein aus Zunz S. 416 hätte er noch manche Unrichtigkeit beseitigen können. Auch macht er diesen Leichenstein fast um ein Jahr jünger als er ist, denn der 14. Schebat 5151 fiel nicht in den Dezember, sondern war der 20. Januar 1391. Was nun die von Herrn Jar. mitgetheilten und erst in neuerer Zeit bekannt gewordenen Grabschriften betrifft, so ergeht sich derselbe hier wiederum in sehr gewagten Vermuthungen. So soll der 1288 (nicht 1281) verstorbene R. Elieser ben Kalonymos identisch sein mit dem von R. Bezalel erwähnten R. Elasar aus Erfurt, obgleich die freilich häufig unbeachtete Verschiedenheit des Namens Elasar und Elieser schon dagegen spricht und wird der genannte R. Elieser für den Vater des Nakdan Kalonymos, der „ein Werk über Masorah Ketanah" geschrieben hat, erklärt, obgleich bei letzterem der Zusatz halevi fehlt. Ueber diese

kleine Masorah gibt übrigens Geiger in seiner jüdischen Zeitschrift Bd. VI, 57ff. Nachricht und vermuthet, dass Kalonymos Nakdan nur die Bemerkungen zur kleinen Masorah hinzugefügt habe, welche als spätere Ansätze erscheinen. S. 118 ist der Leichenstein des Baruch ben Samuel nicht aus dem Jahre 1285, sondern zehn Jahre älter und der des R. Joseph ben Samuel ha-Cohen nicht aus dem Jahre 1368, sondern aus dem Jahre 1338. S. 119 muss die mittlere Inschrift unrichtig gelesen sein, da im Jahre 1382 der neunte Tamus auf einen Sabbath fiel, an welchem keine Beerdigung stattfinden konnte.

S. 11 wird ein Ereigniss aus dem Jahre 1272 (nicht 1271, wie es hier und bei Grätz VII, 184 Anm. heisst) besprochen, bei welcher Gelegenheit Herr Jar. sich manche Ungenauigkeit zu Schulden kommen lässt. Schon das Citat „Responsen zu Maimonides Jod Hachasake (sic) aus dem Jahre מכתב" ist ziemlich unverständlich und wird damit die Amsterdamer Edition vom Jahre 1702 gemeint, deren Angabe hier übrigens ebenso überflüssig ist, wie bei Grätz a. a. O. und S. 480. Das richtige Citat war schon aus Zunz: Zur Geschichte S. 165 und Literaturgeschichte S. 618 Note 26 (wo jedoch יבום statt אישות steht) und aus Grätz a. a. O. zu ersehen. Ungenau ist aber die Angabe, dass der Mann, dessen Frau des Ehebruchs verdächtig war, aus der unmittelbaren Nähe Erfurts gewesen sei und dieselbe vor die Schranken des Erfurter Rabbinats gefordert habe, da aus dem in Rede stehenden Gutachten über den Wohnort jenes Mannes nicht das Geringste zu ersehen ist und wir nur erfahren, dass die drei Rabbinen, an die der Mann sich gewendet hatte, über die Angelegenheit unter Anderen auch mit den in ihrer Nähe wohnenden Rabbinern Erfurts verhandelt haben, aus deren Bescheide übrigens weiter nichts mitgetheilt wird, als dass sie dem Manne gestattet haben, sich von seiner Frau scheiden zu lassen. Auch ist כתובה falsch durch „Scheidegeld" wiedergegeben.

Im vierten Kapitel theilt Herr Dr. Jar. nach einer, Falkensteins Erfurter Chronik entnommenen Urkunde mit, dass die Juden schon wieder im Jahre 1266 unter den Augen des Rathes misshandelt worden seien. Allein dieses Factum, bei welchem, wie aus dem Briefe des Erzbischofs Heinrich, desselben, auf dessen Veranlassung, als er noch Bischof von Basel war, R.

Meir von Rothenburg 1286 gefangen genommen wurde (cf. Vorwort zu meinen Regesten S. XIII) hervorgeht, der jüdische Begräbnissplatz wie die Synagogen entweihet worden waren, muss wenigstens ein Jahr früher stattgefunden haben, da die Urkunde, nach welcher Erzbischof Werner den Erfurtern den ihnen wegen der Misshandlung der Juden entzogenen Gottesdienst wiederum gestattete, vom XIII. Kalend. Januarii 1266 datirt ist, was dem 20. Dezember 1265 entspricht. Auch ist der Inhalt jener Urkunde ziemlich ungenau wiedergegeben, da die Worte des Erzbischofs: ‚volumus etiam eosdem judeos eo jure, libertate pariter et honore perfrui et gaudere ad illum terminum, quo nostris ac praedecessorum nostrorum literis sunt muniti' keineswegs besagen, dass er verordnete, die Stadt bei ihren Rechten über die Juden zu belassen, sondern vielmehr, wie schon Galletti in seiner Geschichte von Thüringen III, 172 richtig angibt, dass die Erfurter sich bequemen mussten, den Juden den Genuss der Gerechtsame und Freiheiten zu verstatten, die ihnen die Erzbischöfe verliehen hatten.

Ueber die bedeutenden Geldgeschäfte der Erfurter Juden besitzen wir schon aus dem 13. Jahrhundert eine Nachricht, in welcher berichtet wird, dass im Jahre 1294 bei ihnen dem Landgrafen Albrecht von Thüringen Pfänder in Gold und Silber standen, für welche ihm Landgraf Dietrich 1008 Mark Freiberger Silbers zu geben versprach (cf. Kopp: König Adolph S. 82), und waren schon früh die Gerichtsgebühren an sie verpfändet (siehe Guden hist. Erfurt. p. 70f.).

In dem fünften Kapitel wird zwar mancherlei über den Kampf der Erfurter mit dem Landgrafen Friedrich erzählt, in Betreff der dortigen Juden dagegen hören wir nur, dass sie bei der Belagerung der Stadt im Jahre 1309 die Mauern derselben in Gemeinschaft mit den Christen besetzt hielten. Was dann noch über die Judenverfolgung in Weissensee, über welche auch Sidori: Geschichte der Juden in Sachsen S. 19f. handelt, berichtet wird, findet sich bis auf den Druckfehler, nach welchem der ermordete Knabe zum Sohne eines Bergmannes gemacht wird, während sein Vater ein Burgmann, castrensis, war, nebst den angegebenen Quellen wörtlich bei Galletti a. a. O. III, 91f. und wir erfahren von Herrn Dr. Jar. nicht, dass auch damals die Juden Erfurts in grösster Gefahr schwebten, die sie nur durch

eine grosse Summe Geldes abzuwenden vermochten, wie aus übereinstimmenden Quellen bei Sidori a. a. O. S. 21 und Leibnitz script. rer. Brunsvic. II, 1125 zu ersehen ist. Bei letzterem heisst es nämlich, es seien damals die Juden in Thüringen und den anliegenden Staaten ermordet worden. Effordia, in qua pecunia tunc salvati sunt, excepta. Sequenti tamen anno (d. h. also 1304) et ibidem per communitatem sunt occisi, welche letztere Nachricht indess, so weit mir bekannt ist, durch andere Chroniken nicht bestätigt wird und wohl auf Verwechselung mit einer auf das Gemetzel von 1349 sich beziehenden Nachricht beruht, wie sie fast wörtlich in einem Codex bei Klose sich findet (cfr. Grätz VII, 397 Anm. 1). Auch für die Mittheilung, dass Kaiser Ludwig der Baier seinem Schwiegersohne Friedrich dem Ernsten die Oberhoheit über die Juden in Thüringen, Meissen und dem Osterlande verlieh, hätte wiederum Galletti III, 234 als Quelle angegeben werden müssen, da ihm das Mitgetheilte wörtlich entlehnt ist.

Mit Uebergehung dessen, was hier meistens nach einer Abhandlung Michelsens über den Judensturm in Erfurt, welcher nach Galletti III, 280 am Sonnabend vor Laetare d. i. am 21. März 1349 stattfand und in Beziehung auf welchen es bei Leibnitz loc. cit. III, 379 heisst, dass schon 1348 die Juden aus Erfurt vertrieben und wohin sie gekommen waren, an eine Säule gebunden und gestäupt worden seien, wie auch über die Nachwehen desselben referirt wird, bemerke ich, dass im achten Kapitel das wichtige Privilegium nicht hätte übergangen werden müssen, welches nach Ludewig reliquiae MSS. dipl. X. praefatio p. 27 und pag. 229 seq. Friedrich, Balthasar und Wilhelm, Landgrafen zu Thüringen und Markgrafen zu Meissen, den in ihren Landen befindlichen Juden am 1. Dezember 1368 ertheilt hatten und nach welchem dieselben sich verpflichteten, die Juden nebst ihren Frauen, Kindern und Dienern als ihre Kammerknechte zu schützen und sie bei allen jüdischen Rechten zu lassen; falls sie Jemand belangen wollte, sollten sie mit ihrem jüdischen Rechte und ihrem Eide auf Mosis Buch, wie es von Alters Herkommen ist, sich reinigen können, womit die Kläger sich begnügen müssen; kein Vogt, Schulze oder Amtmann sollte über die Juden ein Recht haben, sondern die Landgrafen wollten einen Rath ernennen, damit die Juden gleiche Rechte und

Freiheiten mit den Christen hätten. Die heimischen Juden sollten frei von Zoll und Geleite sein, nicht aber fremde Juden; zwei Jahre hindurch sollten die Juden, welche dafür 1000 Gulden gegeben hatten, nicht besteuert werden; nach Halle und Erfurt durften sie ziehen und auf ein Schock einen halben Groschen die Woche Zins nehmen d. h. 43⅓ Procent; nach Ablauf von zwei Jahren aber sollte dieser Brief ungültig sein. Später im Jahre 1370 gaben, wie Spiker: „Ueber die ehemalige und jetzige Lage der Juden in Deutschland" S. 167 berichtet, die genannten drei Landgrafen den Juden und Jüdinnen in ihren Landen das schriftliche Versprechen, sie gegen einen jährlichen Zins von 1100 rheinischen Gulden sechs Jahre lang in Schutz und Schirm nehmen, sie von den Gerichten der Vögte und Schultheissen eximiren, ihnen ihre herkömmlichen Judenrechte erhalten, sie gegen jeden geistlichen und weltlichen Bann vertheidigen und ihnen so gut wie den Christen Recht widerfahren lassen zu wollen. Ebenso hätte erwähnt werden sollen, dass der Rath von Erfurt am 28. März 1372 mit dem Erzbischof Johannes von Mainz übereinkam, ihm für die dortigen Juden fünf Jahre hindurch jährlich 100 Mark löthigen Silbers zu zahlen, nachdem bereits im Jahre 1357 der Erzbischof Gerlach von Mainz den Erfurtern gestattet hatte, für die ihm geliehenen 400 Mark Silber den dortigen Judenzins von 100 Mark jährlich vier Jahre hindurch zu erheben (Siehe meine Regesten S. 133, Nr. 229 und S. 138 Nr. 260). Auf diese letztere Thatsache bezieht sich die von Herrn Jar. S. 26 mitgetheilte Nachricht bei Dominikus, dass die Judengefälle einige Zeit von dem Erzbischof Gerlach an die Bürger verpachtet worden seien und die von Herrn Jar. beabsichtigte Verbesserung von Gerlach in Gerhard ist demnach unrichtig. Zu den Abgaben, welche die Juden in Erfurt an den Rath zu zahlen hatten, gehörten auch die für das Tanzhaus, wie Herr Jar. S. 41 nach einer in Hogel's Chronik S. 222 enthaltenen Nachricht, aus welcher er übrigens noch hätte ersehen können, dass die Bestimmung des Rathes nach welcher kein Jude in Erfurt wohnen dürfe, der nicht daselbst Bürger geworden war, nicht für diejenigen Juden Geltung hatte, die bei ihren Glaubensgenossen dienten, angibt. Das dabei stehende Fragezeichen erledigt sich durch den Hinweis, dass ein solches Tanz- oder auch Brauthaus, in welchem die Hochzeiten abge-

halten wurden, weshalb es auch wie z. B. in den RGA. des R. Meir aus Rothenburg ed. Prag Nr. 118 בית חתנות של הקהל genannt wurde, auch andere Gemeinden besassen, wie z. B. Augsburg, Cöln (wo es Spielhaus hiess), Frankfurt a. M., Speyer, Worms u. a. Vergl. meine Bemerkung in dieser Monatsschrift 1863, 428 Anm. 110. Das Brauthaus in Erfurt wird auch in den GA. des R. Israel aus Brünn Nr. 162 erwähnt und wurde, wie aus jener Stelle zu ersehen ist, auch noch zu anderen Gemeindezwecken benutzt. Einen argen Verstoss begeht aber Herr Jar. S. 43, indem er sagt, dass „der dritte Theil des Vermögens der Juden von vorn herein dem Kaiser gehörte, den dieser den goldenen Opferpfennig zu nennen beliebte" und somit die wahrscheinlich erst von Ludwig dem Baiern eingeführte Abgabe eines Guldens, den jeder Jude und jede Jüdin über 12 Jahre jährlich zu erlegen hatte mit der den dritten Theil ihres Vermögens betragenden Abgabe, welche die Juden bei der jedesmaligen Krönung eines Kaisers zu entrichten hatten und die bereits unter Friedrich I. im Jahre 1155 vorkam (cf. Regesten S. 3 Nr. 13), verwechselt.

Ueber die Schicksale der Erfurter Juden unter König Siegmund erfahren wir weiter nichts, als dass ihnen derselbe, nachdem er sie, wie aus der Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte IV, 328 Anm. zu ersehen (wo jedoch nicht Alles mit den Angaben des Herrn Jar. S. 47 übereinstimmt), im Jahre 1416 um 6000 Gulden gebrandschatzt hatte, in dem darauffolgenden Jahre einen Schutzbrief auf zehn und im Jahre 1427 einen solchen wiederum auf sechs Jahre ertheilte und endlich zwei Jahre darauf zwei Mandate zu ihren Gunsten erliess. Den letzten Schutzbrief erwähnt schon Aschbach in seiner Geschichte Siegmunds III, 463, der auch daselbst S. 462 mittheilt, dass König Siegmund bereits vorher, nämlich am 10. September 1427 dem Erhard Venk über den Empfang des goldenen Opferpfennigs von Seiten der Erfurter Juden quittirt hatte. Dagegen gedenkt Herr Jar. mit keinem Worte der Acht, die der genannte König über den Juden Friedel in Erfurt verhängte, noch der Leiden, welche die dortigen Juden während der Hussitenkriege zu ertragen hatten. Gegen Friedel, der sich wahrscheinlich geweigert hatte, die ihm auferlegten Abgaben zu entrichten, hatte nämlich König Siegmund am 9. August 1420 ein von Spiess in seinen

archivischen Nebenarbeiten I, 125 und von Spiker a. a. O. S. 132f. mitgetheiltes Mandat erlassen, in welchem er allen Unterthanen des römischen Reiches kund that, dass sein Schwager, der Burggraf Johann, den Friedel nebst dessen Weibe und Kindern in die Acht gethan habe, einem Jeden verbot, mit den Geächteten Gemeinschaft zu haben, letzteren jedes Recht in den Judenschulen wie in den Judenkirchhöfen untersagte, ihnen den Frieden und das Geleite entzog und namentlich verbot, dieselben zu beherbergen, zu schützen, ihnen zu essen oder zu trinken zu geben und mit ihnen Handel zu treiben, bis sie sich mit dem genannten Burggrafen vertragen haben würden. Dass die Erfurter Juden während des Hussitenkrieges viele Drangsale zu erdulden hatten, geht aus dem in Halichoth Kedem S. 80 von Luzzatto mitgetheilten Schreiben des Maharil hervor, in welchem dieser berichtet, dass ihm von vielen jüdischen Gemeinden, unter denen er auch Erfurt namhaft macht, Zuschriften zugekommen seien, aus denen ersichtlich sei, in welcher Angst sich die Gemeinden befänden, nachdem bereits mehrfache Mordthaten unterwegs verübt worden wären. Die Unsicherheit, welche damals בימי האוונות auf den von Erfurt ausgehenden Landstrassen herrschte, erhellt auch aus dem Gutachten des R. Israel aus Brünn Nr. 278. Dr. M. Wiener.

(Schluss folgt.)

Monatschronik.

Berlin. Die Frage, ob an jüdischen Elementarschulen der Rabbiner zum Lokal-Schulinspektor ernannt, oder ob vielmehr diese Schulinspection dem Ortsgeistlichen übertragen werden muss, ist bei Gelegenheit einer von der israelitischen Gemeinde zu Nakel dem Abgeordnetenhause eingereichten und von diesem der Regierung zur Berücksichtigung empfohlenen Petition durch ein Rescript des Cultusministers vom 16. August entschieden worden. Dasselbe bestimmt im Wesentlichen Folgendes: Als ein Recht können die jüdischen Schulgemeinden die Berufung

des Rabbiners zur Inspection über die Schule nicht in Anspruch nehmen. Die bestehenden Gesetze nöthigen aber auch nicht, die Localinspektion über jüdische Elementarschulen dem christlichen Ortsgeistlichen zu übertragen. Die Staatsbehörden können zwischen Rabbiner und Ortsgeistlichen nach ihrem Ermessen wählen. Wo letzterem die Inspection bereits anvertraut sei, bedürfe es, wenn er dieselbe zur Zufriedenheit erledige, sehr gewichtiger Gründe, um ihm das Amt wieder abzunehmen.

— Professor Lazarus ist an die hiesige Kriegsakademie als ordentlicher Lehrer der philosophischen Disciplinen berufen worden. Professor Pringsheim ist zum ordentlichen Mitgliede der kgl. Akademie der Wissenschaften ernannt worden und verlässt daher die Universität Jena, wo er bisher einen Lehrstuhl für Botanik inne hatte.

Bonn. Bei Gelegenheit des hier stattgefundenen Universitätsjubiläums wurde dem Oberbibliothekar und Professor Dr. Bernays der rothe Adlerorden 4. Klasse verliehen. Zu den von der Universität bei diesem Feste creirten Ehrendoctoren gehört auch Professor Pringsheim, welchem das medicinische Doctordiplom ertheilt wurde.

Darmstadt. Auf eine vom Abgeordneten Edinger eingebrachte Interpellation wegen Zulassung der Juden zu Staatsämtern ertheilte der Ministerpräsident von Dalwigk folgende Antwort: An den Präsidenten der zweiten Kammer der Stände des Grossherzogthums. Die mit dem gefälligen Schreiben vom 19. Juni d. J. mir mitgetheilte Interpellation des Herrn Landtagsabgeordneten Edinger, die Verwendung der Juden im Staatsdienste betreffend, beehre ich mich dahin zu beantworten: bei der Anstellung und Beförderung von Juden im Staatsdienste findet die Regierung keine principiellen Bedenken, wie dies schon daraus hervorgeht, dass Juden im Staatsdienste stehen.

Paris. Unter den beim Napoleonsfeste Decorirten befindet sich auch der Grossrabbiner des israelitischen Consistoriums von Strassburg, Herr Aron, der zum Ritter der Ehrenlegion ernannt wurde.

Berichtigung.

S. 313 in der Recension „Die Geschichte der Juden in Erfurt“ lies Jaraczewsky statt Jarczewsky.

Die Alliance Israélite Universelle.

Wir freuen uns, nach dem in jüngster Zeit ausgegebenen Bulletin der Alliance wieder, über die bedeutende Wirksamkeit dieses Vereins berichten zu können und welchen Einfluss er auf die sociale Stellung der israelitischen Brüder in fernen meist halbbarbarischen Staaten und auf Errichtung von Schulen und Hebung des Unterrichts bei diesen Glaubensgenossen übt. Den Bestrebungen der Alliance stehen zunächst die französische und englische Regierung zur Seite, die Alliance ruft nie vergebens ihre Verwendung an, französische und englische Consuln treten allenthalben energisch für die gemisshandelten Juden auf; die Alliance hat sich aber auch seit der Zeit ihres Bestehens (1863) zu einer moralischen Macht erhoben, deren Stimme nirgends ungehört bleibt. Wir geben in Folgendem einen Auszug aus ihren Sitzungen und fügen einige in dem Bulletin enthaltene Aktenstücke bei.

In der Sitzung vom 2. Januar 1868 erstattet Herr Eduard Dacosta-Marquittos aus Rio-Janeiro Bericht über die Lage der Juden in dieser Stadt, deren Zahl sich daselbst auf ungefähr tausend Seelen beläuft. Artikel 5 der Constitution erklärt die katholische Religion als Staatsreligion und duldet andere Culte nur unter der Bedingung, dass sie durch kein äusseres öffentliches Zeichen an den Tag treten. Es ist daher den Juden nicht gestattet, weder

eine Synagoge zu bauen, noch einen besonderen Friedhof zu errichten, und es sehen sich die jüdischen Familien von einer festen Ansiedelung abgeschreckt. Herr Dacosta-Marquittos meint, man müsse die (brasilianische) Kammer um ein Gesetz angehen, welches die öffentliche Ausübung des israelitischen Cultus gestatte: er ersucht das Comité der Alliance das Localcomité zu Rio-Janeiro zu veranlassen, in diesem Sinne zu wirken. Ein ähnlicher Schritt wurde von den englischen Protestanten gethan, und der Erfolg den er hatte, gibt Raum zu der Hoffnung, die Bitte der Alliance werde günstig aufgenommen werden.

Herr Carl Stetter, Mitglied des Centralcomité theilt aus Kairo die beklagenswerthe Lage der Juden in Persien mit: ein grosser Theil will nach Palästina auswandern. Herr Stetter ist bereit, wenn ihn das Comité dazu ermächtigt, eine Reise nach Palästina zu machen, um die Lage der Juden zu erforschen und sich über die Hülfsquellen zu unterrichten, welche die Landarbeit den Einheimischen und Jenen, die sich dort ansässig machen wollen, darzubieten im Stande sei. Dieser Vorschlag wird angenommen.

Es wird hierauf Bericht erstattet über einige Beschlüsse des Untercomité für Schulen, von welchen wir einige hervorheben.

Auf das Ansuchen des Hrn. David Serusi aus Saffy wird der Schule dieser Stadt eine Summe von 100 Fr. zum Ankaufe von Büchern bewilligt, ferner eine Zulage von 100 Fr. für den Director.

Herr Hermann Cohn aus Mogador theilt mit, dass das Elend der jüdischen Bevölkerung daselbst das Austreten einer grossen Zahl Schüler veranlasst hat. Man wird sich an die Gemeindeverwaltung wenden, dass sie Suppen an die Schüler vertheile.

Das Comité bewilligt Hrn. Weisskopf, Direktor der Schule zu Damascus, eine Entschädigung von 1500 Frs. für die Kosten seiner Niederlassung in der Stadt.

Hr. Weisskopf und das Comité zu Bagdad übersenden die Klagen der Gemeinden zu Diarbekir, Saku, Erwin und Saïda über den Amtsmissbrauch der türkischen Behörden.

Man beschliesst, das Centralcomité der Türkei zu ersuchen, die Intervention der Pforte anzurufen. Ferner Sir Francis Goldsmith zu ersuchen, die britische Regierung in Kenntniss zu setzen von der Beschwerde, die die Gemeinde zu Saïda gegen einen englischen Consularagenten führt.

Die georgischen Juden, die nach Jerusalem gekommen sind, um dort dem Ackerbau obzuliegen, bitten, die Alliance möge ihnen zur Verwirklichung ihres Vorhabens beistehen. Das Gesuch wird an Hrn. Stetter geschickt, der es übernommen, eine Untersuchung zu diesem Zwecke anzustellen.

In einer anderen Sitzung (16. Januar) werden Briefe aus Rumänien verlesen, welche von den Verfolgungen der Juden in den verschiedenen Städten berichten. Wir gehen über diese und die Schritte, die von der Alliance gemacht wurden, als bekannt weg.

Die Herren Levy D. Cazes und Gogmann zu Tetuan theilen mit, der Anführer der Räuber Aissa habe von neuem gedroht, dass, wenn bis zu einem gewissen Zeitpunkte er nicht eine gewisse Summe Geldes, Kleider und Vergebung der Verbrechen, die er früher gegen die Juden begangen, erhalten werde, er alle Juden, die die Stadt verlassen, tödten werde. Das Comité hat sich unmittelbar an die französische und englische Regierung mit der Bitte gewendet, ihren Vertretern zu Marokko Aufträge zu Gunsten der Juden zukommen zu lassen.

In einer andern Sitzung (12. März) legt der Präsident Bericht ab von den Schritten, die er gethan hat bei dem Minister der auswärtigen Angelegenheiten, erstens hinsichtlich der häufigen an Juden zu Tetuan begangenen Morde von dem Räuber Aissa, zweitens hinsichtlich der an den Juden zu Tunis begangenen Mordthaten, die die Regierung des Bay ungestraft gelassen hat, drittens hinsichtlich der Lage der Juden zu Rumänien, an welchen von den Ortsbehörden alle möglichen Plackereien verübt werden. Der Minister hat dem Präsidenten die beruhigendsten Versprechungen gegeben.

Sir Francis Goldsmith schreibt, Lord Stanley hat versprochen, ernstlich die Klage der Israeliten zu Saïda gegen den englischen Consularagenten zu prüfen, der ihnen einen Theil ihres Gottesackers weggenommen hat.

Herr David Serusi aus Saffy schreibt, dass die Schritte der Generalconsuln von Frankreich und England eine vollständige den Juden gegebene Entschädigung für die gegen sie begangenen Verbrechen zum Resultate gehabt, und dass die Schuldigen bestraft worden sind.

Wir gehen nun, gedrängt durch die Kürze des Raumes, zu mehreren wichtigen Aktenstücken über, die das trefflichste Zeugniss für die Thätigkeit der Alliance und das Ansehen, dessen sie sich bei den mächtigsten Potentaten erfreut, ablegen. Ueber die Schritte des Vereins in der rumänischen Angelegenheit bei den Fürsten Europas und deren Erfolg gehen wir als bekannt weg und wenden uns zu den schriftlichen Dokumenten, die seine Erfolge in verschiedenen anderen Ländern darlegen.

1.

Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten.

Paris, 19. Mai 1868.

Herrn Ad. Cremieux, Präsidenten des Centralcomité der Alliance Israélite Universelle.

Ich habe die Ehre, Ihnen in Bezug auf die Mittheilungen, die ich vergangene Woche Herrn Leven[1]) über die Schritte gemacht habe, die der Herr Minister der auswärtigen Angelegenheiten dem Minister zu Tanger vorgeschrieben, um auf die Bestrafung der Banditen zu dringen, die Mordthaten und andere Frevel an den Juden zu Tetuan ausgeübt, Abschrift zweier Telegramme vom 13. und 19. Mai, die wir soeben erhalten, zu übersenden.

Diese Depeschen besagen die Strafe, die der Räuberhauptmann Aissa und einer seiner Gesellen erlitten. Der

[1]) Leven ist Sekretair des Central-Comité der Alliance.

Herr Marquis de Mousier hat sich veranlasst gesehen, Ihnen ohne Zeitverlust diese Neuigkeit mitzutheilen, die uns hoffen lässt, dass die Handlungen der Unmenschlichkeit, gegen die wir protestirt haben, sich nicht mehr erneuern werden. Empfangen Sie die Versicherung meiner Hochachtung.

Der Cabinetchef
Graf von Saint-Vallier.

Der Minister Frankreichs in Tanger an den Minister der auswärtigen Angelegenheiten.

Tanger, 13. Mai.

Aissa und einer seiner Kameraden soll getödtet worden sein, ich erwarte die Bestätigung dieser Neuigkeit.

Die Fregatte der kaiserl. Marine „Panama", die zu meiner Disposition gestellt worden ist, um mich nach Rabat zu bringen, ist hier seit dem 8. d. M.

Tanger, 19. Mai.

Die Neuigkeit von dem Tode Aissa's und eines der Seinen bestätigt sich. Ihre Leichen sind öffentlich ausgestellt worden, ehe sie an den Thoren der Stadt Tetuan aufgehängt worden sind, ihre Köpfe sind, wie hier gebräuchlich, abgeschnitten und dem Sultan überschickt worden.

Tripoli, 19. April 1868.

Dem Herrn Präsidenten des Central-Comités der Alliance Israélite Universelle in Paris.

Den Brief, mit dem sie mich am 18. Mai v. J. beehrten, habe ich empfangen. Ich fühle mich geschmeichelt von Ihren Glückwünschen, mit denen Sie mich zu der entsprechenden Lösung des Vorganges zu Sliten beehrten. Diese Angelegenheit hat um so mehr unsere Aufmerksamkeit auf sich gezogen, als sich die Sorgfalt Sr. Maj. des Sultans in gleicher Weise über alle seine Unterthanen ohne Unterschied der Confession erstreckt.

Es ist mein Vorsatz, bei der nächsten Reise, die ich nach Homs machen werde, den Plan zu der neuen Synagoge zu zeichnen und bei der Grundsteinlegung zu präsidiren.

Ich danke Ihnen für die Freiheit, mit welcher Sie mir die Klage der Juden zu Benghazy mittheilen, gelegentlich des Raubes eines Theils ihres Gottesackers durch einen ottomanischen Unterthan. Ich habe schon nach Benghazy die nöthigen Befehle ergehen lassen, um den Hergang festzustellen und das Unrecht gut zu machen. Sobald der Bericht mir zugehen wird, werde ich nicht ermangeln, ihn Ihnen mitzutheilen.

Genehmigen Sie, Herr Präsident, die Versicherung unserer ausgezeichneten Hochachtung.

Ali-Risa,
Gouverneur der Provinz Tripoli.

3.

Kaiserl. Russische Gesandtschaft.

Paris, 12. Juni 1868.

Herrn Ad. Cremieux u. s. w.

Mein Herr!

Sie haben die Gnade des Kaisers angerufen zu Gunsten des Herrn Jankel Juskiewicz, der in den Gefängnissen von Saratof sich befindet. Es ist mir ein Vergnügen, Ihnen mittheilen zu können, dass Se. kaiserl. Majestät befohlen, dass diesem Individuum die Freiheit gegeben werde und zugleich die Erlaubniss, bei seinem Sohne im Gouvernement Charkow wohnen zu können, doch werden die persönlichen Rechte, welche Juskiewicz verloren hat, ihm nicht wiedergegeben.

Empfangen Sie die Versicherung der ausgezeichnetsten Hochachtung.

Tschitscherini.

4.

Herrn Ad. Cremieux u. s. w.

Jerusalem, 12. März 1868.

Herr Präsident!

Ich habe mit einem Gefühle lebhafter Dankbarkeit den Brief gelesen, mit dem Sie mich beehrten und in dem Sie mir danken für einige Anstrengungen, die ich gemacht habe, um in Jerusalem das Werk, das die Gesellschaft: Alliance Israélite Universelle sich vorgesetzt hat, zu erleichtern: den Unterricht Ihrer orientalischen Glaubensgenossen.

Es war für mich eine wahrhafte Pflicht, soviel an mir lag, eine Institution zu beschützen, die ein solch' edles Ziel verfolgt: durch den Unterricht einen der wichtigsten Theile der ottomanischen Nation zu regeneriren.

Abgesehen von der Sympathie, welche jeder Aufgeklärte für eine so umfassende und grossartige Idee fühlen muss, bietet sie in meinen Augen noch ein höheres Interesse dar, denn sie ist die theilweise Lösung des Problems, dessen Wichtigkeit Niemandem entgeht: die Verbreitung des Unterrichts in der Türkei. An die Realisirung dieses Programms knüpft sich die Zukunft unseres Vaterlandes; unsere Mitwirkung ist daher im voraus gesichert allen Initiativen, die direkt oder indirekt darauf hinzielen. Ihre Gesellschaft gibt ein edles und überraschendes Beispiel, indem sie zu Jerusalem, diesem Coïncidenzpunkt der drei grössten Religionen der Welt, deren Anhänger die ottomanische Nation mit Stolz in ihrem Schosse zählt, diesem geheiligten und neutralen Boden, auf welchem der Koran, die Bibel und das Evangelium sich begegnen und brüderlich die Hand reichen, indem sie, sage ich, diesen Mittelpunkt des Unterrichts gründet, dessen wohlthätiger Einfluss sich schon durch Thaten offenbart. Die ottomanische Regierung kann nur beloben und mit aller Kraft ein Werk unterstützen, welches in so glücklicher Weise den lebendigen Impuls fördert, welchen sie zur Zeit im ganzen Reiche dem Unterricht der Massen gibt. Ihr Schutz ist daher hier und allenthalben dem Werke

gesichert, welches die A. I. U. mit so vieler Hingebung verfolgt, und welches uns ein kostbares Contingent liefert in diesem Vernichtungskriege, den jede weise Regierung gegen Unwissenheit führen muss, gegen diesen weltlichen Verbündeten des Fanatismus und der Barbarei.

Nasif-Pascha,
Generalgouverneur von Palästina.

5.

Jerusalem, 2. April 1868.

An die Herren Mitglieder des Central-Comité der A. I. U. zu Paris.

Meine Herren!

Ich habe nur eine Antwort auf die wohlwollenden und freundlichen Worte, mit denen Sie mich beehren.

Alle Agenten Frankreichs können nur ihre Sympathien einem Werke zuwenden, welches darauf hinzielt, die Moralität der Völker zu veredeln und sie auf eine höhere Stufe der Civilisation zu erheben. Das Resultat der Bemühungen einer Anstalt muss zunächst hier im Orient sein, die verschiedenen Racen und Culten zu einer Gemeinschaftlichkeit der Gefühle zu vereinigen, und so mitzuwirken zu der Wiederbelebung dieses grossen orientalischen Reiches mit Hülfe der Prinzipien der Liebe und der religiösen Freiheit, welche Frankreich und die meisten europäischen Mächte bekennen, sowie die ottomanische Dynastie und die gegenwärtige Regierung des Landesfürsten.

Die Agenten der Regierung des Kaisers entsprechen nur, indem sie in solcher Weise wirken, den Wünschen ihrer Regierung, und den Gefühlen, die in Frankreich die grosse Majorität der Nation belebt.

Ich habe Ihre Schulen gesehen und die Schüler durch die Freundlichkeit Ihres Angestellten, Herrn Krieger, geprüft, welcher die Güte hatte, sie auf das französische Consulat zu führen, wo ich selbst ihren Fortschritt bewundern konnte. Man kann mit aller Gerechtigkeit sagen,

dass Herr Krieger durch das Vertrauen, das er einzuflössen wusste, und durch seine persönliche Erfahrung der örtlichen Schwierigkeiten, deren er so geschwind Herr wurde, nach Ihnen der wahrhaftige Gründer dieser wohlthätigen Schule ist. Seine tiefe Kenntniss der Landessprache und der vorzüglichsten europäischen Sprachen, erleichtern ihm mehr als jedem Andern die Ausführung dieser schweren Aufgabe, und er ist in jeder Hinsicht Ihrer Sorgfalt würdig.

Genehmigen Sie meine Herren mit dem wahrhaft aufrichtigen Ausdrucke aller meiner Sympathien für das civilisatorische Werk, das Sie unternommen und welches schon in diesen Gegenden glückliche Resultate gebracht, die Versicherung der moralischen Unterstützung, die wir nie aufhören werden ihm zu leisten, und zugleich die Versicherung der ausgezeichneten Hochachtung.

Edmond de Barère,
französischer Consul.

Und nun lassen wir den ausführlichen Bericht des Herrn Halévi über seine Reise nach Abyssinien und über die Falachas folgen, auf die wir schon in früheren Heften hinwiesen.

Bericht
an das Centralcomité der Alliance Israélite Universelle betreffend die Mission bei den Falachas.

Vorgelegt in der Sitzung vom 30. Juli 1868 von Jos. Halévi.

Meine Herren!

Ich finde keinen Ausdruck für das freudige Gefühl, das mich jetzt durchdringt in der Mitte einer Versammlung, die ich nach mehr als einjähriger Abwesenheit zum ersten Male wiedersehe. Der Wohlthätigkeitssinn, der Sie zu einem Verbande geeinigt, dessen Aufgabe es ist, der leidenden, unterdrückten Menschheit Trost und Hülfe zu spenden, scheint sich in dem Masse vermehrt zu ha-

ben, als die bisher erzielten staunenswerthen Resultate Sie zu einer richtigen Würdigung Ihrer eigenen Kraft sowohl, als auch der Ergiebigkeit des weiten Gebietes, dessen Urbarmachung Sie sich vorgenommen haben, hinführten. Meine Herren! ein neues Feld öffnet sich Ihrer Thätigkeit. Das geheimnissvolle Dunkel, in welches eine Völkerschaft des alten Aethiopien bisher gehüllt war, ist nunmehr vor Ihnen gelichtet. Ich meine die der Falachas, von denen man bisher kaum etwas Anderes als den Namen anzugeben wusste. Treu den erhabenen Wahrheiten des sinaitischen Gesetzbuches haben sie die verschiedensten Phasen des socialen Lebens durchgemacht, dabei trotz aller Missgeschicke nichts von der Frische eingebüsst, die ein Volk befähigt, sich zu der Höhe desjenigen Geistes aufzuschwingen, der das Wesen unserer heutigen modernen Gesellschaft ausmacht. Von diesen Falachas nun, deren Regsamkeit und Intelligenz zu den grössten Hoffnungen berechtigt, bin ich beauftragt, dem Centralcomité der Alliance Israélite Universelle ihre brüderlichen Grüsse verbunden mit dem Ausdrucke der tiefsten Erkenntlichkeit zu überbringen. Schriftlich besitze ich allerdings nicht das Mindeste hierüber, denn die Schreibkunst ist bei ihnen nicht sehr verbreitet. Die heillose Anarchie, die ihr Land zerrüttet, gefährdet alle diejenigen, bei denen man andere Schriften, als auf den Handel bezügliche vorfindet, da man sie alsbald in Verdacht hält, verrätherische Zwecke zu verfolgen. Doch haben unsere abessynischen Glaubensgenossen ein wirksameres Mittel ausfindig gemacht, um Ihnen ihre Hochachtung an den Tag zu legen. Dieser Jüngling hier ist es, der von ihnen dazu ausersehen wurde; er befindet sich hier, um im Namen seiner Brüder die Alliance durch Bitten zu bewegen, ihm eine religiöse und wissenschaftliche Erziehung angedeihen zu lassen, auf dass er einst der Lehrer von Myriaden von Menschen werde, die nach dem Lichte der Bildung und Aufklärung sich sehnen. Ich überlasse es ihm, Ihnen seine Wünsche und Gefühle vorzutragen. Seine Muttersprache ist die amharische; ich werde den Sinn aller seiner Worte genau im Französischen wiederzugeben suchen.

Doch zunächst muss ich über meinen Aufenthalt unter unseren abessynischen Glaubensgenossen berichten. Ich gedenke in einer Arbeit von grösserem Umfange unter dem Titel ‚Essai sur les Falachas' alle Notizen zu veröffentlichen, die ich über die Gegend selbst gesammelt habe. Diese Arbeit wird es versuchen, auf gewisse Probleme der Geschichte, Ethnographie und Theologie sowohl der jüdischen als der anderer abessynischer Völkerschaften einiges Licht zu werfen. Wir werden daraus das häusliche und sociale Leben der Falachas, den Grad der Cultur und Gesittung, den diese bisher so wenig gekannte Völkerschaft einnimmt, kennen lernen. Die Resultate einer derartigen Untersuchung, neu und merkwürdig wie sie sind, werden gewiss nicht verfehlen, die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich zu lenken. Ich denke durch diese Arbeit, die ich dem Comité widmen werde, Ihrem hochgeschätzten Vereine zu zeigen, wie sehr ich mich ihm gegenüber verpflichtet fühle für die ehrenvolle Mission, mit der mich derselbe beauftragt hat.

Ich bedaure nur, dass in Folge des mangelhaften Verkehrs, meine von Sudan und Abessinien abgeschickten Briefe nicht in Ihre Hände gelangt sind; sie hätten Ihnen Andeutungen gegeben über die jedesmalige Richtung, die ich in- und ausserhalb des Landes einschlug, sie hätten auch meiner Familie, die mich schon für todt hielt, viele Stunden des Kummers erspart. Von diesen meinen Briefen habe ich einige in den Händen von Arabern wiedergefunden, denen ich sie zur Beförderung nach Massua übergeben hatte.

Der Brief, welcher Ihre Instructionen für mich enthielt, traf mich erst nach meiner Abreise aus Abessinien. Gleichwohl war ich nach Kräften bemüht, alle diejenigen Fragen in Untersuchung zu ziehen, welche Ihrem Vereine und der Wissenschaft überhaupt von Interesse sein dürften.

Ich will zunächst die Richtung kurz angeben, die ich einschlug, um nach Abessinien zu gelangen. Es ist Ihnen bekannt, dass ich in der Voraussetzung, dass die Falachas nicht da anzutreffen sein würden, wohin die englische Expedition sich eben wandte, Zula verliess und die Rich-

tung nach Norden einschlug. Am 24. November war ich in Kéren, im Lande Bogos, über dessen Besitz die Egypter und Abyssinier im Streite liegen. Ich gedachte anfänglich durch das Land der Counamas hindurch zu ziehen, um nach Chiré zu gelangen Aber die Schwierigkeiten des Weges veranlassten mich, diesen Plan aufzugeben, und so wandte ich mich nach Barka, dessen unermessliche Ebenen dem mächtigen Sigrischen Stamme der Beni Amer als Tummelplatz dienen. Nach 14 Tagen kam ich in Cassala an, einer bedeutenden Stadt im südlichen Sudan, am Mareb (Gach) gelegen und (Residenz) Sitz eines egyptischen Gouverneurs. Ich hörte von allen Seiten entmuthigende Mittheilungen, alle Welt benachrichtigte mich von der Gefahr, der ich in Abessinien unfehlbar entgegenginge. Dies bestimmte mich, eine Provinz aufzusuchen, die bisher von Europäern weniger besucht war.

Meine Wahl war schon längst auf Walquaït gefallen, wo seit dem Besuche Packyns kein Weisser sich hatte sehen lassen. Parallel dem Laufe des Atbara-Flusses ging ich durch die von den Stämmen Noaima und Homran eingenommenen Tiefländer. Der letztere dieser beiden Stämme wohnt an beiden Ufern des Tacazzé oder Sétit in der Nähe von Changalla und Walquaït. Der Scheik von Homran machte mich auf das Gefährliche meines Unternehmens aufmerksam und weigerte sich, mir einen Kameeltreiber zu besorgen, der mich bis zur Grenze führen sollte, da der abessinische Herrscher sein Todfeind war. Ich verlor den Muth nicht, setzte über den Tacazzé in der Nähe einer Insel Namens Abu-Edris, wo ein Europäer, der mit wilden Thieren handelt, eine Jagdstation errichtet hatte. Zu Kir-Lebanos traf ich eine kleine Karawane des Stammes Dabaïna mit Kameelen, beladen mit Salz und Baumwolle, die nach dem Markte von Gabtha zog. Ich schloss mich ihr an und nach fünf Tagen kam ich daselbst in der Eigenschaft eines Rhinoceroshändlers an. — Um den Feindseligkeiten der Amharas zu entgehen, quartierte ich mich bei einem Mohamedaner ein, der einer der drei Richter des Marktfleckens war. Mein Wirth gab mir Andeutungen über die Einwohner

und den Ort und mit Freuden hörte ich von dem Vorhandensein einer Gemeinde der Falachas, deren mehrere Mitglieder das Schmiedehandwerk trieben. Unter dem Vorwande, Einkäufe zu machen, begab ich mich in das eine Stunde entfernte Quartier der Falachas. Ich gab an, dass ich den Debtéra (Chacham) zu sprechen wünschte und sogleich lief eine grosse Menge herzu, um den weissen Juden zu schauen. Viele hatten Mühe zu glauben, dass ich derselben Religion angehöre wie sie; aber im Laufe des Gespräches schwand endlich jeder Zweifel. Ich musste einen Monat in Gabtha warten, bevor ich mich weiter wagen durfte. Begleitet von einigen Falachas reiste ich endlich nach der Stadt Walquaït und nach Thégadié. Der Weg nach Waggara schien mir zu unsicher. Ich passirte Armatycho, indem ich mich einige Tage in Amirfala aufhielt, von wo aus ich mich auf den Weg nach Djafancara machte. Hier wohnt eine beträchtliche Anzahl Falachas in den Dörfern, um den Berg Hohacoa herum, der auch hauptsächlich der Aufenthaltsort der Asceten oder Nazirener ist.

(Schluss folgt.)

Notizen zur Geographie Palästina's.

Von Dr. N. Brüll.

(Schluss.)

4.

Ueber das Salzmeer ימא דמילחא (A 4, B 4, D 5), das C 2, E 1, F 3 unter dem jüngeren Namen ימה של סדום Sodoms-See erscheint (welcher Name übrigens von Winer Reallex. Art. todtes Meer gar nicht erwähnt wurde), findet sich im Talmud sehr wenig und selbst dieses Wenige ist bekannt. Die Angabe R. Demes מעולם לא טבע גברא בימא דסדום (Sab. 108b) wird durch Josephus bestätigt, wie bereits Schwarz (Tebuot ha-Arez p. 29, Anm. 1; das heil. Land S. 22 Anm.) bemerkt, vgl. noch die Nachweise bei Winer a. a. O. II. S. 77 Anm. 5. Dem Salz des Sees schrieb man einen schädlichen Einfluss auf die Augen

zu מלח סדומית שמסמא את העינים (Erub. 17 b und die Parallelst.), was sich wohl auf die Ausdünstungen des Sees bezieht, und was hineingerieth, galt als unwiederbringlich verloren, daher das oft vorkommende יוליך הנאה לים המלח (vgl. Tebuot ha-Arez a. a. O.). Zu bemerken wäre nur, dass die Bezeichnung todtes Meer (*Θάλασσα ἡ νεκρά*, Pausanias 5, 7, 3; mare mortuum Justinus 36, 3) auch den Rabbinen nicht unbekannt war. In Schemot rabba c. 15 wird nämlich dargestellt, wie Gott bei der Schöpfung die Gewalt des Weltmeeres unterdrückt und ertödtet habe und dazu bemerkt: לכך נקרא אוקינוס ים המות ועתיד אלהים לרפאותו שנ' אל הימה המוצאים ונרפאו המים „Darum wird der Ocean das todte Meer genannt; aber Gott wird es dereinst wieder gesund machen," wie es heisst: in das Meer der Ausgänge und das Wasser wird geheilt (Ezech. 47, 8). ימה המוצאים wurde wohl, wie j. Schekalim l. c. beweist, auf das Mittelmeer gedeutet, doch kann die Bezeichnung ים המות nur eine Reminiscenz an den Namen des Asphaltsee's sein.

5.

ימא דחולחא B 5, D 5 schreiben חילתא und ebenso C 4 ימא של חילת F 2 ימא של חילתא. Noch heute heisst der Samochonitis-See Bachr-al-Chuli und wird von den Juden ים חוילה genannt (vergl. Tebuot-ha-Arez a. a. O.); auch neuere Reisebeschreiber nennen ihn häufig den See Hule. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Rabbinen so den See *Φιάλη* nannten, der nach Josephus b. j. 3, 10, 7 als der eigentliche Ursprung des Jordans zu betrachten ist. Schwarz bringt einen Beweis hierfür aus der gegenwärtigen Benennung dieser Gegend Balad-al-Chuli (d. heil. Land S. 20); man könnte dies auch dadurch bestätigt finden, dass der andere Name Balad-al-Malchi gewiss den Verfasser des Midrasch Konen veranlasst hat, diesen See ים המלח zu nennen, denn anders lässt es sich nicht erklären, wie daselbst ים סדום und ים המלח als zwei verschiedene Seen aufgeführt werden. Jedoch beruht die Identität des ימא דחולחא mit dem See *Φιάλη* nur auf sehr schwachem Grunde, wenn nicht der erstere Name noch anderswoher nachgewiesen wird.

Ich halte חולחא für den Landstrich *Ἰουλάθα*, der nach Josephus ant. 15, 10, 4 neben Phaneas lag und mit diesem die Besitzung des Zenodoros bildete, die nach dessen Tode dem

Herodes zugetheilt wurde. Von diesem Οὐλάθα ist wohl nicht verschieden die Landschaft Οὐάλαθα, welche nach Jos. ant. 17, 2, 1 der syrische Statthalter Saturninus dem babylonischen Juden Zamaris (זמרי) anwies. Nach ihr kann der See Phiale, der darin lag oder daran grenzte, ganz gut ימא דחולתא genannt worden sein.

Dieselbe Gegend ist wohl auch in j. Demoi 2, 1 gemeint האורז שבחולות. In appellativem Sinne mag wohl חוליתא eine sandige Gegend bezeichnen wie der Name חולת אנטיוכיא (j. Demoi l. c.; j. Horajot 3, 6; Wajikra rab. c. 5) zu erklären ist. Einen Beweis hiefür liefert Sifra Bechukkotai c. 13, Arachin 3, 2, wo es geradezu ein unfruchtbares Stück Land bezeichnet, אחד המקריש בחולת המחוז ואחד המקריש בפרדסות סבסטי, da die Sandgegend von Machuz den Gärten von Sebaste gegenübergestellt wird. Raschi nimmt חולת in dem Sinne von Umgebung und vergleicht dazu מחולת הכרם (Kilajim 4, 1 wo in Tosafot Jom-Tob ib. 2 ערכין für עירובין zu lesen ist); doch scheint hier die Antithese mehr auf den Appellativen חולת und פרדיסות als auf den Namen der Ortschaften zu beruhen. Die Ortschaft מחוז lässt sich fest nicht nachweisen. In der Mechilta Beschallach c. 3 (ed. Weiss 35, 6) wird wohl ein אבא יוסי המחווי genannt, aber ich bezweifle die Richtigkeit dieser Leseart, nachdem in der Tosifta Mikwaot 3 ein אבא יוסי חחורני genannt ist, dessen Identität mit ר' יוסי החורם (Menachot 37a; Sifra Emor 3a, 8) unzweifelhaft ist; er war also aus Bethoron. In Succa 45, b wird ein ר"ש המחווי genannt, aber selbst hier ist die LA. המחווי so verdächtig, wie in derselben Zeile das המכותי, das auch au einen Ortsnamen hinweist. Genug, חולת ist ein Appellativ und bezeichnet eine Sandgegend, daher auch von Cäsarea gesagt wird שיושבת בין החולות, dass es zwischen Sandstrecken liege (Megilla 6a); חולתא aber ist Ulatha, und ימא דחולתא der See Phiale.

6.

Hier variiren alle Recensionen, doch führen sie auf eine sichere Grundform zurück. In A 6 heisst der See ימא דשליית, B 6 hat דשילחת, C 3 שׁל חילת, D 5 ימא דשריית, E 2 ים סליתו, F 4 ים שׁל עכו. Entweder Scheliat oder Scheriat muss der See geheissen haben, denn das ש zu Anfange haben alle Texte bis auf F, welches für sich in Betracht kommen muss, nur in E ist

es in das verwandte מ übergegangen. Man darf daher durchaus nicht אילת daraus machen, wie es Schwarz, auf die fehlerhafte LA. des bab. Talmuds gestützt, gethan hat, denn offenbar stand daselbst של שחילת und das ש ging durch das voranstehende של verloren. Man müsste auch in diesem Falle aus dem elanitischen Meerbusen einen palästinischen See machen. שילחתא bedeutet einen Teich (vgl. über das hebr. שלח die Bemerkungen Geiger's in der jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, Jahrg. 5, S. 104) und kann wohl hier auf einen kleineren See hinweisen, der sonst nicht namhaft gemacht wurde und hier nur als solcher angenommen ward, um die Zahl sieben zu completiren) oder vielleicht steht dieser Name mit dem des mittleren Jordan الشريعة in Beziehung und bezeichnete eine Bucht des Tiberias-Sees; doch ist keineswegs an Elat zu denken. Die LA. של עכו erkläre ich mir aus dem Umstande, dass nach j. Schekalim 6, 2 das Weltmeer bei Akko einen Damm hat, also der Sammler des Jalkut, dem es um die Richtigkeit der geographischen Angaben nicht besonders zu thun war, hier einen Gedächtnissfehler begangen hat oder weil Akko wegen seines Fischreichthums berühmt war (vergl. Bereschit rab. c. 4). In Pesikta rabbati c. 8 (auch angeführt bei Nachmani zu Gittin 7a) heisst es קול צעקה משער הדגים זו היא עכו שנתונה על פיהם של דגים.

7.

ימא דאפמיא, B 7 איפמיא C 6 D 7 אספמיא, F 5 במיאם, E 5 ים הערבה. Die letzte LA. ist eine gedankenlose Reminiscenz aus der Bibel. Gemeint ist der See von Apamea, der auch bei Abulfeda tabula Syriae p. 152 und p. 157 genannt ist und freilich nicht in Palästina lag (vgl. Rappaport Erech Millin p. 180); die LA. F. weist auf die Paneasgrotte hin, die ebenfalls bei Abulfeda l. c. p. 155 als See von Banias bezeichnet wird. Es ist merkwürdig, dass eine alte Notiz beide Seen nennt und nach Palästina versetzt. Der Cod. Augusteus 110 bezeichnet als Seen Palästinas lacus Tiberiaden, lacus Banaian, lacus Cades seu Emessae, lacus Apameae. Rappaport hat indess gezeigt, dass man noch einen grossen Theil von Syrien zu Palästina rechnete, und man kann daher hier nicht eine Ungenauigkeit der Angabe constatiren.

Auch der See von Emesa wird im Anhange zu sämmtlichen Recensionen ausser zu E genannt und die Angabe, dass Diocletian, der doch bekanntlich in Paneas sich einige Zeit aufhielt (Ber. r. c. 63), ihn durch künstliche Hineinleitung mehrerer Flüsse in ein Becken geschaffen habe, ist gewiss unverfänglich und historisch glaubwürdig. Der See ist noch jetzt unter dem Namen Bachr-Chams oder Bachr-Kadisa bekannt (Schwarz, d. heil. Land S. 21).

II. Cochaba.

Herr K. (Kirchheim) bemerkt in einer Note zu Schwarz das heil. Land S. 133, dass in Pesikta rabbati c. 16 ein Ort Cochaba angeführt ist שאלני ר' דוסתאי אחד מן כוכבה. Die Apposition fehlt in den Parallelstellen Bamidbar rab. c. 21, Tanchuma Pinchas ed. Stettin Nr. 13, Jalkut II, 950; nur in Midrasch Mischle c. 13 findet sich die LA. אחד מבי ישבאב. Man kann die Ortsangabe nicht ohne Weiteres für einen corrupten Zusatz erklären, wie Herr K. gethan hat; es ist vielmehr anzunehmen, dass die Originalstellen sie noch bewahrten und erst die Secundairquellen sie ausliessen. Ob כוכבה oder בי ישבאב die richtige LA. ist, lässt sich nicht mehr entscheiden; es handelt sich nur darum ob sich Ortschaften dieses Namens anderswoher nachweisen lassen. Herr K. meint, dass Cochaba mit Bet-Schemesch in Isachar, welches später Kaukab-el-Chama hiess, identisch ist; es ist jedoch kaum anzunehmen, dass der biblische Name von der Hälfte eines viel später aufgekommenen arabischen Namens verdrängt wurde und der Ort den Juden nur unter dem letzteren bekannt war. Man könnte an *χώβα* denken, welches Judit 4, 4 und 15, 4 genannt ist und in der Nähe von Jericho lag, und der Umstand, dass ein Chobaa (al. Kaukaba) bei Eusebius onom. s. v. als Hauptsitz der Ebioniten bezeichnet wird, böte dieser Vermuthung eine Stütze, allein dessungeachtet wäre dieselbe noch wenig begründet, da die syrische Uebersetzung des Buches Judit an der ersten Stelle כסכו schreibt, wofür Lagarde aus einem Walter'schen Codex sogar כבו anmerkt und ein Cochaba mit ganz bestimmter Lage sich nachweisen lässt. Nach Epiphanius haer. 30, 18 lag ein Cochaba in der Nähe von Edrei *Κοχαβὼν ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ ἐπέκεινα Ἀδράων*; denselben Ort versetzt er ib. 40, 1 nach Arabien, d. i. in das jenseits des Jordans

gelegene Land, welches auch unter diesem Namen begriffen wurde. In haer. II, 29, 5 nennt er diesen Ort *Καπάβη* und ib. 8 spricht er sich über dessen Namen ganz klar aus *ἐν τῇ Βασανίτιδι τῇ λεγομένῃ Καπάβῃ, χωχάβη δὲ ἑβραϊστὶ λεγομένῃ.* Auch bei Euseb. hist. eccl. I, 7 wird ein *Καπαβά* in der Nähe eines Ortes *Νάζαρ* genannt; die Identität mit *χωχάβη* lässt sich aber erst dann behaupten, wenn *Νάζας* fixirt ist.

Was die 2. LA. בי ישבאב betrifft, so lässt sich diese mit כוכבה um so weniger combiniren, als Jeschebab ein Personenname ist, und ein Ort nach einem solchen wohl genannt worden ist. Ein Ort שאב kömmt in den Midraschim häufig vor; dorther war der fruchtbare Agadist R. Momé (vergl. d. Midrasch rab. zu Koh. 8, 1; 9, 7) und ein weniger bekannter R. Sakkai (Bamidbar rab. c. 17); Josephus nennt ihn als die Heimath des heldenmüthigen Eleasar b. Samaias (bellum jud. 3, 7, 21 *Σαὰβ δὲ πατρὶς αὐτῷ τῆς Γαλιλαίας*).

Möglicherweise, dass בי ישבאב die vollere Namensform für שאב ist.

III. Kasyun.

Bereits in einer Notiz über die hebräischen Inschriften der Synagogen zu Kefo-Bereim (Illustrirte Monatshefte für die Gesammtinteressen d. Judenthums I. S. 295) habe ich darauf hingewiesen, dass Kasyun auch im Talmud vorkommt. Zu der Baraita ה' דברים נאמרו בנחלת (Tosifta Beza c. 4; b. Beza 32a) findet sich in j. Beza 5, 5, wo sie auch angeführt ist, folgende Bemerkung ר' יוחנן דקציון בשם ר' נחום בר' סימאי ובלבד בנקטפת; in j. Berachot 8, 7 steht דקרציון für דקציון und Schwarz, dem nur die letztere LA. bekannt war, musste קרציון von קריצתא (vergl. cras), morgen, ableiten, um es mit Zeret-ha-Schachar (Hos. 13, 19) identificiren zu können (d. heil. Land S. 181). Indessen bedarf es keines Beweises, dass קציון die richtige LA. und Kasyun in Galiläa darstellt. (Vgl. diese Msch. S. 154. D.R.)

IV. Kepharetaia.

In j. Magilla I, 1 wird Hazzidim (Jos. 19, 35) mit dem späteren כפר חיטויא identificirt. Die Richtigkeit dieser Behauptung dahingestellt sein lassend, wollen wir nur constatiren, dass im Stammgebiete von Naphtali ein Ort כפר חיטויא lag. Der-

selbe wird auch in j. Horajot 3, 1 Ber. rab. c. 65; b. Chagiga 5b; Wajikra rab. c. 7 genannt und Schwarz findet eine Spur dieses Namens in dem heutigen Chittin, das 2 Stunden westnordwestlich von Tiberias liegt. Allein die Kirchenväter haben den talmudischen Namen in präcisirter Form erhalten. כפר חיטייא war die Vaterstadt des Häresiarchen Menander, eines Schülers des Simon Magus, auf den die Menandriten ihre Lehre zurückführten. Dieser Ort heisst bei Eusebius histor. eccl. III, 12 *Κακαφαταία*, bei Justinus Martyr. opera p. 134, 4) *Κεφαρεταία*. Vergl. noch Epiphanius haer. 12 und Theodoretus haeres fabul. I, 11.

Zur talmudischen Geographie.

Vom
Rabbiner Dr. Oppenheim in Gr.-Becskerek.

II. Der Himâlaya.

Es ist bekannt, dass der Name dieses wahrhaft riesigen Scheidegebirges, der sehr verschiedenartig geschrieben und gelesen wird, ein Compositum aus 2 Sanskritwurzeln (himâvata und alaya) sei, und gewöhnlich mit „Schneegebirge" erklärt wird. Das indische Wort wurde von fremden Völkern, die das Gebirge kennen lernten, in höchst verstümmelter Form aufgenommen: so haben die Griechen den *Ἴμαος ὄρος* (Imaus), die Türken den Mus-Tagh daraus gemacht, bei Pallas, dem Byzantiner, wurde Musart daraus. Wir glauben die Spur dieses mächtigsten Gebirges der Erde in freilich ganz anderer Gestalt auch im Talmud gefunden zu haben.

Chullin 59b wird von zwei ganz ausserordentlichen Thierspecies gesprochen, die von ungewöhnlicher Grösse seien: dem קרש, das trotzdem es nur ein Horn habe, dennoch zum Genusse erlaubt sei und dem טגרם. Mar Jehuda erklärt: טגרם אריה קרש, קרש טביא דבי עילאי, דבי עילאי sei der Hirsch, טגרם der Löwe von בי עילאי. Darauf wird von der ungeheuren Grösse dieser zwei Thiere und von dem Löwen eine fabelhafte Geschichte erzählt: R. Josua b. Chananja habe denselben einst

auf Wunsch des römischen Machthabers (קיסר) von seinem Wohnorte aufgeschreckt, und sein erschreckliches Gebrülle haben Schwangere gebären, die Mauern Rom's einfallen gemacht u. s. w. — Es handelt sich nun um die Erklärung der zwei Thiernamen und um die Festsetzung der Ortsbestimmung. Im Jahre 1855 habe ich in dieser Monatsschr. (S. 281ff.) קרש mit dem Fabelthiere *μονόκερως* erklärt — eine Ansicht, in der ich, trotz des Widerspruches von Lewysohn[1]) (D. Zoologie d. Talmuds S. 152), durch einige Momente noch mehr bestärkt wurde. Von dem Einhorn herrschten bei den Alten die fabelhaftesten Vorstellungen, die griechischen Schriftsteller haben allerlei buntes Zeug über dieses Thier, dessen Existenz heute ganz in Frage gestellt ist, zusammengeschrieben und dessen Ursprung und Aufenthalt nach Indien verlegt (vergl. Plinius, Ktesias u. s. w. bei Rosenmüller, d. bibl. Thierreich S. 190f.). Ein gleiches gilt von dem Tiger טגרס (*τίγρις, τίγρις*), der gleichfalls nach Indien versetzt und mit dem Löwen verglichen wird (S. Lewysohn, S. 70). Den Ort בי עילאי nun erklärt Aruch (s. טגרס) mit Wald „Ilai", was gar nichts für sich hat, dagegen Raschi beide Worte als einen Ortsnamen fasst. Zwar liegt die Bedeutung dieser chaldäischen Worte auf der Hand, allein man kann doch nicht „den Ort (Haus) der Oberen[2])" als einen Ort auffassen, wo Thiere hausen, vielmehr müssen sie ein ganz bestimmtes Nomen propr. sein. Bedenkt man aber, dass vom Einhorn und Tiger bei den Griechen Vorstellungen im Schwange waren, die mit der Beschreibung des Talmud übereinstimmen, und dass man beide auf den Bergen Indiens wohnen liess, so wird es einleuchten, dass wir auch unseren Löwen des בי עילאי den „Löwen des Himâlaya" werden nennen, und also בי עילאי als Himâlaya[3]) werden auffassen können. Die bedeutende lautliche Abweichung braucht uns keineswegs zu beirren. Bei Herübernahme fremder Namen aus anderen Sprachen war es dem Volke immer darum zu thun, das fremde Wort der eigenen Zunge anzupassen, es sich mundgerecht zu

---

[1]) Der Oryx, den Lewysohn mit קרש identificirt, hat thatsächlich zwei Hörner. Oryx ist vielmehr der אודילא des Talmud (Sebach 113b).

[2]) In diesem Sinne hat sich die Kabbala des Wortes bemächtigt.

[3]) Kohut's Erklärung (Ueber die jüd. Angelologie und Dämonol. etc. S. 103): „der arische Dreibeinige des Waldes" ist verunglückt.

machen, der Esprit der Juden dagegen gab dem fremden Worte eine Form, die auch in der eigenen Sprache gleichen Sinn und ähnliche Bedeutung hatte. Besonders die chaldäisch redenden Juden hatten in der lautlich und begrifflich ähnlichen Umgestaltung von Fremdwörtern eine besondere Virtuosität, und es ist nicht immer leicht, in solchen Fällen die Pointe herauszufinden, da die Transformirung einmal mehr, das andere Mal weniger glücklich war. So wurde ja Airya in אויר יה zerlegt, so wurden אפיקרס, בית גליא, אפותקי u. m. A. in der witzigsten Seite so erklärt, als wären sie chaldäisch: statt ὑποθήκη sagte man „es bleibe da", statt Epikuräer erklärte man „Freigeist", statt Tempel der Aglaja irgend ein Ort der Schmach[4]). Zudem ist unsere, jetzt gewöhnliche Schreibweise, nämlich Himâlaya, keineswegs genau und correct. Das עילאי gibt jedenfalls den zweiten Theil des Fremdnamens wieder. Stände מי עילאי, so wäre damit das indische Wort vollkommen gegeben: und es ist in der That wahrscheinlich, dass es Anfangs so gelautet, und mit dem בי, welches als Ortsbezeichnung viel gebraucht wurde (s. Buxtorf, Levy v. בי) nur vertauscht wurde.

III. Das asiatische Khûsch (Aethiopien).

Im 1. Verse des Buches Esther, dessen Authenticität man heute geradezu für unanfechtbar erklären darf, werden als die äussersten Grenzen des Reiches des Ahaschwerosch die Länder Hodu und Khûsch angegeben. Zwei Amoräer sollen über die Lage dieser 2 Länder entgegengesetzter Ansicht gewesen sein. Im b. Megilla 11a wird hierüber berichtet: רב ושמואל : חד אמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם, וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוי קיימי: כשם שמלך מהודו ועד כוש כך מלך מסוף העולם עד סופו. Rab erklärte jedes der beiden Länder als die beiden äussersten Gegenden der Erde, während Schemuel behauptete, Hodu und Khûsch lägen neben einander und es soll mit der Anführung dieser 2 Grenzländer gesagt sein, dass die äussersten und entferntesten der 127 Provinzen des grossen Reiches gerade so (fest und stark) regiert wurden, wie etwa Hodu und Khûsch,

[4]) Auch heute werden noch Fremdwörter in solcher Weise ins Hebräische eingeführt דלוג רב (Telegraph, פרטי כל (Protokoll), בית עקד (Akademie) schon bei de Rossi.

die nahegelegenen Grenzländer. Es sollte dies das Grossartige des Reiches und seiner Regierung noch sprechender illustriren. — Wenn man nun auch zugeben muss, dass Schemuel's Erklärung keineswegs dem reinen Wortsinne entspreche, so muss man sich doch andererseits Mühe geben, das scheinbar so grelle geographische Paradoxon zu erklären. Und in der That kennt die alte Geographie ein Khûsch im Innern Asiens. — Wollten wir uns an jene Exegeten und Geographen halten, die das Land und das Volk „Khusch" mit Rücksicht auf Genes. 2, 13 in Asien suchen, wie z. B. Reland, der darunter den Stamm der Cossaci begreifen will, oder Michaelis, der es nach Khat (Chorawesne) verlegt (s. Rosenmüller, Winer, Reallexicon), so hätte die Ansicht Schemuel's damit allerdings ihre Rechtfertigung gefunden. Allein wir können bei der vulgären Erklärung mit „Aethiopien", wie sie aus der Völkertafel (Genes. 10, 6) und aus Jerem. 13, 23 so klar sich ergibt, immerhin verbleiben, und müssen dennoch unserem Schemuel Recht geben. Khûsch bedeute immerhin die Stämme der Chamiten und umfasse die damals bekannten Ländermassen von Africa: trotz alledem konnte man von einem Khûsch bei Indien sprechen. Herodot, der alte „Vater der Geschichte" gibt uns hier über den Talmudisten von Nehardea den besten Aufschluss, er kennt Aethiopien in Asien, Nachbarn der Inder, die er unter den Völkern im Heereszuge des Xerxes mit aufzählt. Daselbst (VII, 70) heisst es von ihnen: . . . *οἱ δὲ ἀπ' ἡλίου ἀνατολέων Αἰθίοπες (διξοὶ γὰρ δὴ ἐστρατεύοντο) προσετετάχατο τοῖς Ἰνδοῖσι· . . . . οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ ἡλίου Αἰθίοπες ἰθύτριχές εἰσι, οἱ δὲ ἐκ τῆς Λιβύης αὐλότατον τρίχωμα ἔχουσι . . . . οὗτοι δὲ οἱ ἐκ τῆς Ἀσίης Αἰθίοπες τὰ μὲν πλέω κατὰ περ Ἰνδοὶ ἐσεσάχατο κ. τ. λ.* Die *Αἰθίοπες οἱ ἐκ τῆς Ἀσίης* werden auch noch B. III, 94 erwähnt, und von den Erklärern in die Gegend des alten Gedrosien, des heutigen Balutschistan versetzt (siehe d. Note ed. Stein). Der Talmud und Herodot verbürgen also einander gegenseitig die Richtigkeit ihrer Mittheilungen, und Schemuel konnte mit allem Recht sagen: הורו וכוש גבי הדדי הוי קיימי. — Wie leicht fühlt Unwissenheit sich nicht versucht, über derartige Auslassungen unserer Talmudisten mitleidig zu lächeln!

IV. Das Mondgebirge.

Seit Ptolemäus, der im IV. Buche seiner Geographie (c. 9) unter dem Namen *σελήνης ὄρος* einen ungeheuren Gebirgszug an-

führt, welcher in zwei ununterbrochenen parallelen Kämmen die Breite Africa's von Habesch bis zum Senegal durchzieht, ist der Name des „Mondgebirges" in die geographische Literatur eingebürgert. Die zahlreichen arabischen Geographen, die den Ptolemäus benutzten oder übersetzten, nennen dieses Gebirge جبل للقمر, was in der Regel auch mit Mondgebirge übersetzt wurde. Diese Berge, die in der Vorstellung der Alten als ungeheure, unübersteigliche Bergkette galten, sind auch der jüdischen Alexandersage bekannt und finden sich an einigen Stellen im Talmud und Midrasch unter dem Namen הרי חשך „Die Berge der Finsterniss" oder „die dunklen (schwarzen) Berge". Gehen wir an die einzelnen Stellen!

In ziemlicher Uebereinstimmung erzählen T. jer. Tr. Baba mez. II, 5 (Livorno 6a) und Midr. rabba Genes. s. 33 die bekannte Sage von dem Zuge Alexander's, des Makedonier's, nach Libyen (אפריקי), zu dem Könige von קציא, der hinter den „Bergen der Finsterniss" sein Reich hatte: אלכסנדרוס מקדון אול למלכי קציא לאחורי הרי חשך וכו'. Die durchschossenen Worte sind im jer. Talm. ausgefallen, doch Jalkut zu Ps. 36, 7 der die Stelle aus dem Jer. citirt, hat die Worte: לבחר הרי חשך. Dieselben Worte finden sich auch im Tanchuma zu Levit. אמור פ', und im Levit. Rabba s. 27 in gleicher Fassung, obwohl hier eine andere Erzählung mit diesem Zuge in Verbindung gebracht wird. Im 6. Tamid 32a heisst es sogar sehr bezeichnend: אמרו ליה (לאלכס'), לא מצית אזלת, דפסקי הרי חשך „Du vermagst dahin nicht zu ziehen, denn ‚die Berge der Finsterniss' liegen dazwischen!"

Soviel leuchtet ein und steht fest, dass unter dem Riesengebirge der Volkssage, tief im Innern von Africa, da wo gleichsam kein Ausgang mehr ist, „den Bergen der Finsterniss" nichts Anderes zu verstehen ist, als „das Mondgebirge" des Ptolemäus und der späteren Araber. Jedoch wie stimmt der Name dieser Berge mit ihrer Benennung bei Ptolemäus?! Allein man darf nicht vergessen, dass es schon eine alte Streitfrage ist, ob denn auch der ὄρος σελήνης die richtige Uebersetzung des ursprünglichen einheimischen Bergmannes sei, und ob andererseits der جبل للقمر der Araber mit „Mondgebirge" zu übersetzen und zu erklären sei? Denn gerade die dieser Uebersetzung entsprechende Lese-

weise: لْقَمَر von قَمَر „Mond" wird von den gewichtigsten arabischen Geographen (Makrisi, Ibn Said u. A.) verworfen, und eine andere empfohlen. A. von Humboldt, der über Mondgebirge, Nilquellen u. s. w. im I. Bd. der „Ansichten d. Natur" S. 129f. eine wissenschaftliche Note hat, zieht bei Besprechung des eigentlichen Namens eine Stelle aus Silv. de Sacy's Noten zu seiner Ausg. (1810) des Abd'allatif an, die wir zum Verständniss unserer weiteren Bemerkung zum Theil anführen müssen: „On traduit ordinairement le nom de ces montagnes .... par ‚montagnes de la lune', et j'ai suivi cet usage. Je ne sais si les Arabes ont pris originairement cette dénomination de Ptolémée. On peut croire qu'ils entendent effectivement aujourd'hui le mot قمر dans le sens de la „lune" en le prononçant Kamar: je ne crois pas cependant, que c'ait été l'opinion des anciens écrivains Arabes, qui prononcent comme le prouve Makrizi komr. Aboulféda*) rejette positivement l'opinion de ceux qui prononcent Kamar et qui dérivent ce nom de celui de la lune. Comme le mot komr, considéré comme pluriel de اقمر, signifie un objet d'une couleur verdâtre ou d'un blanc sale, suivant l'auteur du Kamous, il paroît que quelques écrivains ont cru que cette montagne tirait son nom de sa couleur.

Man ersieht aus den Zweifeln Sacy's und aus dem Umstande, dass die angeführten arabischen Autoren die Ableitung von Kamar verwarfen, und den Namen als Bezeichnung der Farbe erklären wollten, dass „Mondgebirge" keinesfalls die richtige Uebersetzung des arabischen Wortes sei, dass diese nur durch ein Missverständniss bei Ptolemäus und den Späteren Aufnahme gefunden — die Erklärung mit Kamar, Mond, ist ja in der That naheliegend! — und dass wir in der arab. Bezeichnung ein anderes Wort zu suchen haben. Und gerade über die Bedeutung des dunklen al-Komr verbreiten „die finstern Berge" Licht! Die Wurzel K.m.r. bedeutet in den semitischen Idiomen (hebr., chald., syr.) „schwarz, dunkel sein" — es ist dieselbe, die als regelmässig formirter plur. fract. der Farben bedeutenden Ad-

*) Reinaud in seiner Uebersetzung des Abulfeda citirt noch zwei andere Geographen, die al-Komr lesen.

jectiva[6]) in للجبل القمر „die schwarzen, dunklen Berge" bedeutet. Die arabische und jüdische Tradition stimmen in der Benennung vollkommen überein: die Gibalu-l-komru und die הרי חשך sind eins! Der Ursprung dieser Bezeichnung scheint in der Vorstellung zu liegen, dass diese Berge am äussersten Ende der bewohnten Erde gelegen sind, da wo die Strahlen der Sonne nicht mehr hindringen. Dadurch liesse sich auch das unerklärte מלכא קציא als König des (äussersten) Endes erklären. Allein es scheint dieses Wort auch ein Nom. propr. zu sein. Vielleicht ist das Volk gemeint, welches Herodot (IV, 194) unter dem Namen Γύζαντες als im Innern Libyen's wohnend anführt, oder gar, dass es eine Verstümmlung des einheimischen Landnamens Muezi ist (s. Humboldt a. a. O.), das auch nicht in dieser Leseweise sichergestellt ist[7]). Aber die Identität der הרי חשך mit dem sogen. „Mondgebirge" ist festgestellt.

Recensionen und Anzeigen.

Die Geschichte der Juden in Erfurt, nebst Noten, Urkunden und Inschriften aufgefundener Leichensteine. Grösstentheils nach primären Quellen bearbeitet von Dr. Adolph Jaraczewsky. Erfurt 1868. Selbstverlag des Verfassers. In Commission bei Carl Villaret.

(Schluss.)

Ebenso erfahren wir aus einer in den Forschungen zur deutschen Geschichte VI, 192 Anm. vorkommenden Notiz, wie sehr die Erfurter Juden damals bedrückt wurden und der Hülfe bedurften. Es wird daselbst nämlich mitgetheilt, dass der Rathsherr Gieseler in Münden um 1430 an Herrmann von Schneen und Herrmann von Lemmershausen geschrieben habe, wie er,

[6]) Analog حُمْر plur. von أَحْمَر ruber.

[7]) Es soll dies ein Name des angrenzenden Landstriches in den Idiomen von Congo sein, und unser קציא mag immerhin ein Wort aus einem africanischen Dialecte sein.

falls sie es für zweckmässig hielten, mit Einzelnen aus dem Rathe über die vielen Juden zu Erfurt zu sprechen, er wohl im Sinne hätte, was auch von vielen Leuten gebilligt werden würde, dass man nach Erfurt Leute sende, um die Juden zu beschirmen und dass dies wohl helfen würde, die bösen Wichte fortzuschaffen. Endlich gehört in diese Zeit noch eine in Jovii Chronicon Schwarzburgicon S. 477 und von Spiker a. a. O. S. 132 erwähnte Nachricht, nach welcher am 14. April 1432 ein kaiserlicher Commissair nach Erfurt kam, um für den Kaiser Siegmund die Judensteuer in diesen Landen und in der Grafschaft Schwarzburg beizutreiben. Derselbe musste jedoch gegen den Grafen Heinrich reversiren, dass ihm Solches an seinen Privilegien, Ehren, Würden, Freiheiten und Briefen unprājudicirlich sein solle.

Im zehnten Kapitel handelt Herr Dr. Jar. von den inneren Verhältnissen und den Gelehrten Erfurts, indessen bedürfen seine Angaben nicht selten der Berichtigung und können auch noch mannigfach ergänzt werden. Der Gottesdienst in den Synagogen, sagt Herr Jar., folgte dem Minhag Sachsen, in dessen Bereiche Magdeburg und Erfurt die bedeutendsten Gemeinden waren. Diese Notiz ist Zunz' Ritus S. 70 entnommen, welcher auch bereits mittheilt, dass man sich in Erfurt wie in Oesterreich des Fettes am Thierbauche חלב שעל הכרס enthielt und am 1. Nissan bis Mittag fastete und Selichoth sagte (a. a. O. S. 71 und 127). Indessen spricht R. Moses Minz GA. Nr. 101 p. 153d im Jahre 1468, wo doch die Juden längst aus Erfurt vertrieben waren, von drei Gemeinden in Sachsen אחת מנ' קהלות בואקשן, in denen sich ein Rabbinatscollegium befunden, und rechnet jedenfalls auch Halle zu denselben. Dass das, was Herr Jar. hier von dem Vorsitzenden des Rabbinatscollegiums und dem Rabbiner Wadarasch wiederholt, unrichtig ist, habe ich bereits oben bemerkt. Die auf einer Mittheilung von mir beruhende Angabe, dass in der zweiten Hälfte des 13 Jahrhunderts R. Samuel ben Menachem halevi und R. Simcha ben Gerschom in Erfurt gewirkt haben, bedarf noch der Motivirung. In den GA. des R. Meir aus Rothenburg ed. Cremona Nr. 17 heisst es nämlich von zwei mit einander processirenden Männern וכבר באו לדין לפני הר"ר שמואל בר מנחם הלוי ולפני ר' שמחה בר גרשום ומעגו בפניהם ולא נפסק שם הדין ונתרצו שניהם לבא לדין בפנינו

(lies בערבירט) וטענו כאשר טענו בצרבורק, woraus ich vermuthete, dass die beiden genannten Rabbiner, vor denen jene Männer zuerst ihre Klagen vorbrachten, wohl in Erfurt gewohnt haben müssten. Zu bemerken ist jedoch, dass um dieselbe Zeit von Erfurt aus einer Entscheidung des R. Meir in einer die Gemeinde zu Stendal betreffenden Angelegenheit zugestimmt wird, welche Zustimmung aber von R. David ben Abraham und R. Baruch ben Jechiel unterzeichnet ist (siehe dieselben Gutachten ed. Lemberg Nr. 108). Auch ist noch zu erwähnen, dass der Erfurter Gemeinde um diese Zeit als בני ארפורט ganz allgemein in den nämlichen GA. ed. Prag Nr. 952 gedacht wird. — Herr Jar. wendet sich dann zu Alexander Süsskind hacohen, dem Verfasser des Agudah, in Erfurt, und bringt einige Notizen bei, die ihm von Herrn Kirchheim mitgetheilt worden sind, die er aber nicht verstanden zu haben scheint. Dass R. Alexander Cohen zu den Märtyrern des Jahres 1349 gehörte, war bereits aus Zunz synagog. Poesie S. 40 und aus der von Landshuth im Anhange zu seinem Amude haabodah p. IV. mitgetheilten קינה zu ersehen und auch in dem Hannoverschen Memorbuche wird derselbe als הרב ר' אליקום אלכסנדר הכהן erwähnt und dieser R. Süsskind Cohen, abgekürzt מהר"וך genannt – der aber nicht zu verwechseln ist mit einem anderen ebenfalls מהר"וך d. h. R. Salomo Cohen benannten, jedoch erst in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Nürnberg lebenden Rabbiner — war eben der Schüler des schon im 13. und nicht erst im 14. Jahrhundert, wie Herr Jar. schreibt, gleichfalls in Erfurt lebenden R. Isaac halevi (siehe חדושי אגודה zu Sabbath p. 78d), welcher letztere wiederum, wie aus den RGA. des Maharil Nr. 203 zu ersehen ist, ein Zeitgenosse des R. Schemarjah ben Chajim, doch nicht älter, wie Zunz in den additam. ad cod. Lips. XXXVII. B. meint, sondern vielmehr etwas jünger als R. Meir aus Rothenburg war, da es daselbst heisst מהר"י הלוי שלח לי בשם מה"רם ן"ל. Dass R. Süsskind Cohen ein durch Gelehrsamkeit hervorragender Rabbiner war, bezeugt nicht allein R. Jacob Weil, sondern noch früher R. Jacob Levi in seinen Responsen Nr. 79, wo er sagt כמו שפסק הכהן הגדול בעל האגודה ובתראה הוא ובעל הוראות und Nr. 104, wo es von ihm heisst ובעל הוראות היה ויודע קבלות ומנהגים מסיני כדמוכח מספרו ומי יבא אחר המלך vergl. auch daselbst Nr. 105. S. 66 führt Herr Jar. eine den Verfasser

des Agudah betreffende Stelle aus den GA. des R. Meir aus Rothenburg Nr. 934 an, welche er folgendermaassen übersetzt: „Wir haben es gedruckt (!) nach einer Handschrift des Süsskind Cohen aus Erfurt-Sefer Baruch, wo zu ergangen sch'hetiko". Was Herr Jar. sich hierbei gedacht haben mag, ist mir völlig unklar. Allein ein Einblick in das bezeichnete GA. zeigt, dass derselbe diese ihm von Kirchheim mitgetheilte, in der That etwas dunkle Stelle gänzlich missverstanden hat. Es heisst dort nämlich in Betreff einer von den Gemeinden getroffenen Einrichtung, deren in dem Werke des R. Baruch (wahrscheinlich ben Samuel in Mainz), welches die bei R. Meir Anfragenden in einer von R. Süsskind Cohen angefertigten Abschrift besassen, Erwähnung geschehen soll ואנו העתקנו ממכתב יד הר"ר זוסקינד כהן מערפורט בספר ברוך ישׁ תקנה קבועה עשׂו הקהלות וכו' und diese Worte hat Herr Dr. Jar. in so unverständlicher Weise wiedergegeben! Uebrigens braucht aus dieser Stelle nicht erst geschlossen zu werden, dass der Verfasser des Agudah noch vor 1293 gelebt habe und R. Meir bekannt gewesen sein müsse, da letzterer in dem gedachten GA. weiter ausdrücklich sagt הרב ר' זוסקינט כהן אמר לי. Freilich müsste R. Süsskind dann ein sehr hohes Alter erreicht haben, denn wenn er vor 1293, wie aus dem genannten GA. zu ersehen ist, schon in einem gewissen Ansehen stand, so muss er damals doch wohl mindestens 25 Jahre alt gewesen sein und da er, wie wir gesehen, 1349 ermordet wurde, so muss er wenigstens 81 Jahre alt geworden sein. Verschieden von R. Süsskind Cohen ist sein Zeitgenosse R. Susslein, vollständig Israel ben Joel Susslin genannt, der ebenfalls in Erfurt wohnte, aber noch 1353 lebte, wie aus Codex de Rossi Nr. 73 hervorgeht, den sein Schüler, der Schreiber Meir, für seinen damals noch lebenden Lehrer in dem genannten Jahre anfertigte. Wegen der Aehnlichkeit des Namens wurde indess dieser R. Susslin mit R. Süsskind Cohen häufig verwechselt, was noch von Zunz in den bereits angeführten Additamenten zu cod. Lips. XXXVII B, aber auch schon früher im Jahre 1382 in einem handschriftlichen Mordechai geschah, in welchem nach einer Mittheilung Carmoly's im Ben Chananja 1865, 913 der in neuerer Zeit so vielfach besprochene R. Meir halevi in Wien seinen Lehrer nennt הרב ר' אלכסנדר כהן הנקרא הר"ר זושלין und in welchem sich auch die Worte finden מהר"ם הלוי אמר לי

בשם רבו הר"ר וושלין, so dass wir in dem Schreiber jenes Codex keinen Geringeren als R. Meir halevi erkennen, wonach also Zunz: Zur Geschichte S. 209 Anm. E zu ergänzen ist. R. Susslin, von dem wir, wie Zunz Literaturgeschichte S. 509 angibt, ein in den RGA. des R. Meir Rothenburg und Moses Minz enthaltenes Gutachten und Tosafot zum Alfasi besitzen, deren übrigens ausser Maharil auch R. Israel aus Brünn GA. Nr. 194 S. 72a mit den Worten וכן מהר"ר זוסלין הביא אותו בתוך אלפס gedenkt, hat auch eine Zionide verfasst, in welcher er 22 Orte, 6 Länder und 13 Rabbiner als Märtyrer namhaft macht, die aber Zunz leider nicht mittheilt.

Herr Jar. erwähnt auch noch, nachdem er ohne Quellennachweis einen mir wenigstens unbekannten Meister Machir in Erfurt namhaft gemacht, dessen Sohn David 1398 in Frankfurt gelebt haben soll und wofür es wahrscheinlich Meister Meiher von Erfurt heissen muss, dessen Sohn David nach Kriegk: Frankfurter Bürgerzwiste S. 549 von 1398—1400 in Frankfurt lebte, nach einer ihm von mir gemachten Mittheilung aus dem 15. Jahrhundert R. Anschel Cohen und R. Hillel in Erfurt, wozu ich bemerke, dass jener bei R. Israel aus Brünn GA. Nr. 162 erwähnt wird, aus welchem zugleich hervorgeht, dass derselbe nach R. Jacob Weil blühte. Dagegen lebte R. Hillel in Erfurt vor letzterem und wird bereits von R. Salomon Cohen מהר"ז in Nürnberg genannt, wie aus Luria's ים של שלמה zu נטין p. 34a zu ersehen, wo es heisst שמעתי ממה"רן ז"ל בנורבערג שמה"ר הילל הצריך ליתן שני נטין. Dass unter מה"רה R. Hillel verstanden werde, wird a. a. O. p. 36b ausdrücklich bemerkt שמעתי שמה"רי אמר בשם מה"רה ז"ל שחוא מו"הר הילל und vermuthlich ist es dieser R. Hillel, welcher im Maharil עירובי חצרות als Schüler des R. Meir halevi in Wien angeführt wird. R. Hillel aus Erfurt wird häufig als Autorität citirt und namentlich in Beziehung auf die Schreibweise in den Scheidebriefen wie z. B. in dem סדר הגט hinter den Gutachten des R. Juda Minz § 54 und 105. Unser R. Hillel ist auch, wie mir scheint, identisch mit dem in Urkunden vorkommenden Judenmeister Heller in Erfurt, an welchen 1406 eine Verordnung des Rathes in Betreff auswärtiger Juden erging (Jar. S. 45) und in Beziehung auf welchen Landgraf Wilhelm von Thüringen nach Ludewig reliquiae Mss. X. p. 254 im Jahre 1416 anordnet, dass sämmtliche

Juden in seinem Lande unter Meister Hellern, Juden zu Erfurt, stehen und ihm, soviel die jüdischen Rechte betrifft, gehorsam sein sollen.

Herr Jar. spricht dann von einem Fidel aus Erfurt, der einem Selichah-Erklärer Mittheilungen gemacht hat. Allein der Mann hiess nicht Fidel, sondern Friedel, wie Zunz Ritus S. 196 (nicht 201) richtig angibt und ist wohl derselbe, den König Siegmund, wie ich bereits oben erwähnt habe, 1420 in die Acht erklärt hat. Ausserdem führt Herr Jar. von Erfurter jüdischen Gelehrten noch zwei an, nämlich R. Jacob Weil und R. Selmelin. Was nun jenen betrifft, so behalte ich mir vor, denselben an einem anderen Orte ausführlich zu besprechen und werde mich daher hier damit begnügen, die über ihn von Herrn Jar. gemachten unrichtigen Angaben zu berichtigen. Israel Isserlein war nicht Weil's Schüler, sondern sein jüngerer Freund, mit dem er in brieflichem Verkehre stand, und aus seinem GA. Nr. 24 ist gar nichts über Weil zu entnehmen, da dessen daselbst nicht Erwähnung geschieht, wohl aber folgt aus seinem GA. Nr. 269, dass Weil in der Rheingegend geboren und auferzogen worden ist. Weil's Sohn Jausel war nicht mit dem gedachten Israel, sondern mit Israel aus Brünn verschwägert; auch hatte er noch einen anderen Sohn מהר"ם, der Rabbiner in Ulm war. Dass auch die Gemeinden von Wien und Prag Weil's Entscheidung nachgesucht haben sollten, ist aus seinen Gutachten nicht ersichtlich und die angezogene Stelle aus dem GA. Nr. 163 hat Herr Jar. nicht richtig aufgefasst und daher auch nicht sinnentsprechend wiedergegeben. Zu der Streitsache, welche zwischen Abram Esra und David Zehner stattfand, weil jener diesem die für seine Frau und Enkeltochter auf deren Befreiung verwendete Summe von 1100 Gulden nicht wieder erstatten wollte, habe ich Folgendes ergänzend zu bemerken. David Zehner war Hausbesitzer in Erfurt (cf. Jacob Weil דינים § 70), während Abram Esra wahrscheinlich in Merseburg wohnte, bei dessen Bischof er in Folge seines Reichthumes viel galt. Die Gemeinde zu Merseburg stand aber unter dem Rabbinate von Halle, woselbst damals R. Schalom, als מהר"ש מהאל häufig angeführt, Rabbiner war, vor welchem Abram Esra gern Recht nehmen wollte. Derselbe mochte sich indessen in diese Angelegenheit nicht mischen, weil er, da die Juden in Halle unter der Herrschaft des Erz-

bischofs von Magdeburg standen, auf welchen wiederum der Bischof von Merseburg einen grossen Einfluss übte, die Ränke des Abram Esra fürchtete, der ihm durch seine Einwirkung auf den Bischof schaden konnte. (Siehe Jacob Weil GA. Nr. 149). Stattgefunden muss dieser Streit aber erst nach 1445 haben, da Weil GA. Nr. 148 sagt, dass es allgemein bekannt sei, dass der Bischof die Gefangenen weit eher würde haben befreien können, bevor die Herzoge das Land getheilt hatten, als nachdem die Theilung geschehen wäre. Nun fand aber die Landestheilung zwischen den Herzogen Friedrich und Wilhelm erst im Jahre 1445 statt; wie Galletti a. a. O. IV, 139 berichtet, aus welchem auch a. a. O. S. 146 ff. zu ersehen ist, in welcher innigen Beziehung der Bischof von Merseburg zu dem Erzbischofe von Magdeburg stand. Ob dieser David Zehner derselbe ist, welcher später die junge Schwägerin des R. Jacob Pollak geheirathet hat und welche Ehe letzterer wieder aufzulösen bestrebt war (cf. Graetz IX, 65), steht dahin.

Was nun R. Selmelin aus Erfurt betrifft, so mag derselbe unter dem Namen זלמן oder שלמה oft genug in den verschiedenen Gutachten vorkommen, ohne dass es sich nachweisen lässt. Dass er der eigentliche Rabbiner gewesen sei, während Weil sich nur Rabbiner der Chewra der Jünglinge nenne, ist eine unbegründete Vermuthung des Herrn Jar., die sich auf eine Stelle in Weil's דינים § 41 stützt, wo derselbe sagt והנהגתי בבית הכנסת של הבחורים שלא לומר ענינו. Allein dies beweist nur, dass Weil gewöhnlich die Synagoge (nicht Chewra) der בחורים besuchte, unter denen aber nicht Jünglinge, sondern Talmudbeflissene zu verstehen sind, wie aus den GA. des R. Israel aus Brünn Nr. 118 deutlich zu ersehen ist. Dass R. Selmelin dem Redakteur der Minhagim des Maharil Mittheilungen in Betreff des letzteren gemacht und an diesen Anfragen gerichtet habe, wird daselbst הלכות ראש השנה mitgetheilt; auch wird er daselbst in הלכות שמחות erwähnt.

Zunz sagt in seiner Literaturgeschichte S. 493, dass Chajim Paltiel, von dem er nach Ritus S. 22 glaubte, dass er in Böhmen gelebt, vermuthlich in Erfurt oder Magdeburg gewohnt habe, ohne dass ich anzugeben weiss, worauf wohl seine Vermuthung, dass derselbe in Erfurt seinen Wohnsitz hatte und demnach hier ebenfalls erwähnt werden müsste, beruhen dürfte. Als

lapsus calami ist es wohl anzusehen, wenn er daselbst den Vater dieses Gelehrten Baruch nennt, während er schon zur Geschichte S. 193 den richtigen Namen desselben Jacob angeführt hatte, wie er sich ausdrücklich in den GA. des R. Meir aus Rothenburg ed. Cremona Nr. 32 findet. Bereits früher habe ich in Steinschneiders Hamaskir B. VI, 44 von diesem R. Chajim Paltiel, der, wie ich vermuthe, den Beinamen Wurm hatte, weil er sich nicht allein selbst immer תולעת unterzeichnete, sondern auch, wie aus den GA. des R. Meir Rothenburg ed. Lemberg Nr. 177 zu ersehen ist, von Anderen חיים פלטיאל תולעת genannt wurde, gesprochen und angegeben, dass er in Magdeburg gelebt habe, wobei ich mich auf dieselben GA. Nr. 476, aus welcher zugleich erhellet, dass er 1291 lebte, stützte, die ausdrücklich קהל מיירבורק חיים פלטיאל תולעת unterzeichnet ist. Auch aus den GA. des R. Moses Minz § 63c, wo der Einrichtungen, die er wie sein älterer College Schabtai ben Samuel (vergl. Jacob Weil דינים § 60 und GA. des R. Israel Brünn Nr. 120, wo חיים פלטיאל zu lesen ist) getroffen, gedacht und mitgetheilt wird, dass er oder R. Schabtai die תקנות des R. Jacob Tam in Magdeburg eingeführt habe, ist zu ersehen, dass Chajim Paltiel in Magdebnrg gewohnt haben muss, wo er eine fruchtbare Thätigkeit entwickelte, denn ausser den von Zunz mitgetheilten Dichtungen besitzen wir von ihm noch viele Gutachten, wie aus den Responsen des R. Meir aus Rothenburg, mit welchem er correspondirte, ed. Prag Nr. 226, ed. Cremona Nr. 32 und 33 und ed. Lemberg Nr. 135, 136, 157, 164 und 476 wie auch aus dem Züricher Semag (cf. Zunz Ritus S. 216) erhellet und hat er auch Minhagim verfasst, die nicht allein von Klausner und Maharil (תפלה, נוראים ימים und סוכה), wie Zunz a. a. O. S. 22 angibt, sondern auch von R. Israel aus Brünn GA. Nr. 147, wo במנהגיו statt כמנהג zu lesen ist, angeführt werden, so dass er, wenn er auch nicht in einer Geschichte der Juden in Erfurt zu erwähnen ist, doch, ebenso wenig wie andere jüdische Gelehrte Magdeburgs, von Güdemann in seiner Geschichte der dortigen Juden hätte übergangen werden dürfen.

Ich benutze diese Gelegenheit zum Hinweise auf einige andere Stellen, in denen über einzelne Vorgänge oder Persönlichkeiten in der Erfurter jüdischen Gemeinde Nachricht gegeben wird. Auf die in Erfurt stattgehabte Rabbinerversammlung,

welche Kirchheim bei Jar. S. 65 sicher zu früh ansetzt, haben bereits Fränkel im Literaturblatt des Orient 1847, 677 und Grätz VIII, 434 aufmerksam gemacht und scheint mir, dass dieselbe zwischen 1420 und 1430 stattgefunden haben wird. Auf dieselbe weist nach meinem Dafürhalten auch R. Israel Brünn in seinem GA. Nr. 162 p. 60b hin, wo er berichtet, dass, als ein gewisser Liwa Bromber einem בכור in Erfurt ein Ohr abgeschnitten hatte, R. Liepmann, R. Abraham Cohen, R. Michel und R. Chiskija (die beiden ersten Namen sind daselbst corrumpirt) von dem Ochsen zu essen erlaubt haben, was auch in Erfurt geschehen sei. Hier werden nur vier Gelehrte genannt, während Isserlein GA. Nr. 24 deren fünf anführt. Wenn Grätz aber glaubt, dass von den dabei genannten Rabbinern keiner bekannt sei, so irrt er und will ich hier nur in aller Kürze bemerken, dass R. Ichel oder auch R. Michel wahrscheinlich in Breslau lebte und wohl derselbe ist, welcher, wie Stobbe in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde Schlesiens aus Breslauer Signaturbüchern mittheilt, um 1418 in Breslau eine grosse Rolle spielte und, ebenfalls bald Ichel bald Michel aus Reichenbach genannt, der Stadt Breslau grosse Summen vorstreckte, später aber in's Gefängniss kam. R. Liepmann ist sicher R. Liepmann in Mühlhausen; R. Natan war der berühmte Gesetzeslehrer in Eger, dessen ich schon in meinem Emek habacha Note 218 gedacht habe und der später nach Palästina ging, wo er starb. R. Chiskija ist ohne Zweifel der von Jacob Weil (דינים § 50 und im הגה"ה zu Maharil ל"נ בעומר und hieraus in den Erläuterungen zu Tyrnau's Minhagim) genannte R. Chiskija Weissenfels, der auch wohl unter dem מהר"ר יחזקיה zu verstehen ist, welcher in dem GA. des R. Jacob Levi Nr. 79 vorkommt, und R. Abraham Cohen ist der als מהר"א כ"ץ in dem Gutachten aus dem Beginne des 15. Jahrhunderts oft gedachte Rabbiner in Halle, der unter Anderem auch mit Maharil in Correspondenz stand.

Aus Jacob Weils GA. Nr. 126 und 190 erfahren wir, dass einst ein getaufter Jude seiner Frau einen Scheidebrief nach Erfurt schicken wollte und dass gegen Ende des Jahres 1443 ein gewisser Natan ben Meschullam Cohen, genannt Sussmann, in Erfurt seiner Frau Hendlin bath Nachman durch Simon ben Joseph einen Scheidebrief übersandte, bei welchem Akte Juda

ben Baruch halevi und Menachem ben Isaac als Zeugen fungirten; ebenso hören wir aus dem GA. des R. Moses Minz Nr. 109, dass dieser in Erfurt als Zeuge bei einer כתובה דארכסא anwesend war, die ein gewisser Abraham Lucker unter der Leitung des R. Jacob Weil ausstellen liess. Ueber den Handel, welcher nach Beendigung der Hussitenkriege von Seiten jüdischer Kaufleute von Erfurt aus nach Eger und von da wiederum nach Prag in einer Entfernung von je 18 Meilen getrieben wurde, gibt das GA. des R. Israel Brünn Nr. 278 einige Andeutung, und über einzelne Persönlichkeiten aus der Erfurter Gemeinde erhalten wir noch hier und da Nachricht. So kommt in einer im Besitze des germanischen Museums zu Nürnberg befindlichen Urkunde vom Jahre 1314 unter den vier Meistern der damaligen Nürnberger Judenschaft, denen von Amtswegen der Titel Herr beigelegt wurde, einer vor, welcher als Ysac, Herrn Bonfantis Eidam von Erfurt angeführt wird (siehe Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1859, 445 und 1865, 423). Ob dies wohl derselbe ist, auf den sich die Worte תשובת מהר"ר בונפנט ז"ל in dem GA. des R. Jacob Levi Nr. 73 beziehen? In Frankfurt a. M. wohnte 1346 ein gewisser Fiselin oder Fischlin von Erfurt, welcher 1348 als Fischs oder Fyschs von Erfurt, genannt zum Stock, angeführt wird, so wie auch dessen Sohn Meyer oder Meyher (cf. Kriegk Frankfurter Bürgerzwiste S. 549 und 551). Im Jahre 1377 kommt ein Jude Moller von Erfurt, in Würzburg wohnhaft, vor, der sehr vermögend gewesen zu sein scheint und mit hohen Herren in Geldgeschäften stand (cf. Regesten S. 213 Nr. 292a), und im Jahre 1385 wird in einer Urkunde von dem Juden Meyr von Erfurt gesprochen, der in Nürnberg wohnte und der Gläubiger des Bischofs Gerhart von Würzburg war (daselbst S. 150 Nr. 330). Vielleicht war dieser Meyr derselbe, der anderwärts Meirlein von Erfurt genannt wird, 1382 in Nürnberg aufgenommen wurde und keinen jährlichen Zins zu zahlen brauchte, weil er dem Rathe Geld geliehen hatte (cf. Baader im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1867, 136).

Unerwähnt will ich auch nachträglich nicht lassen, was Luzzatto im Kerem Chemed VII, 56 aus einem handschriftlichen Maharil mittheilt, dass nämlich R. Jacob Levi einst die Mainzer Gemeinde veranlasste, einen שופר של איל nach Erfurt zu senden.

Im elften Kapitel führt Herr Jar. die Geschichte der Juden in Erfurt weiter, versäumt aber anzugeben, dass er seine sämmtlichen Nachrichten auf S. 57 wie auch die in Betreff des Kaisers Friedrich III. aus den Jahren 1453 und 1456 einem Aufsatze Michelsen's in dem vierten Bande der Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte entnommen hat, wie aus meinen Regesten S. 245 Nr. 205 und 211; S. 247 Nr. 222 und S. 248 Nr. 229 zu ersehen ist. Er erwähnt auch kurz der Predigten, welche der Mönch Johann von Capistrano in Erfurt gehalten, gedenkt aber nicht der Kränkungen, welche der Legat Nicolas von Cusa den Juden dadurch zufügte, dass er sie zwang, einen gelben Ring auf der Brust als Unterscheidungszeichen zu tragen, welches der Erzbischof Dietrich von Mainz auf des Legaten Antrieb nach Galletti a. a. O. IV, 188 in Erfurt einführte. — Hierauf handelt Herr Jar. im zwölften Kapitel über das Leibzollwesen, wobei ihm die diesen Gegenstand betreffende Schrift von Scheppler entgangen ist, wie dieselbe auch Stobbe nicht zu kennen scheint, der sie in seinem Buche: Die Juden in Deutschland S. 41 unerwähnt lässt, und schliesslich widmet Herr Jar. im 13. Kapitel der neueren Geschichte Erfurts eine kurze Betrachtung. Als dankenswerthe Zugabe sind noch die Urkunden zu betrachten, soweit dieselben bisher noch nicht veröffentlicht waren, doch lässt die Beschreibung der Erfurter Codices noch gar Manches zu wünschen übrig. — Möge Herr Dr. Jaraczewsky aus der eingehenden Weise, in welcher ich seine Schrift beurtheilt habe, das Interesse erkennen, mit welchem ich derselben gefolgt bin und mir bei späteren Publicationen Gelegenheit geben, neben seinem Streben auch seine Gründlichkeit anzuerkennen. Dr. M. Wiener.

Sabbat-Stunden zur Belehrung und Erbauung der israelitischen Jugend von Dr. David Cassel. Berlin, Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung. 1868. 8. 388 S.

Es ist eine jüdische Eltern und Religionslehrer gleich sehr mit grosser Besorgniss erfüllende Thatsache, dass unsere Schuljugend – zumal in grösseren Städten – der ganzen heilsamen Wirksamkeit der Sabbat-Institution dadurch verlustig geht, dass es ihr bei der gegenwärtigen Organisation der höheren Unter-

richtsanstalten benommen ist, an der gemeinsamen gottesdienstlichen Sabbatfeier zu participiren. Es gibt gegen diesen Uebelstand nur eine Abhülfe: die Einrichtung einer besonderen ausserhalb der Schulzeit fallenden Sabbat-Gottesdienst-Stunde für die gesammte jüd. Schuljugend, in welcher neben ausgewählten Gebeten die aus der heil. Schrift geschöpfte, an den Wochenabschnitt anknüpfende religiöse Belehrung das Hauptmoment bilden muss.

Für diesen Zweck wird das oben angezeigte Buch vortreffliche Dienste leisten. Dasselbe ist mit grossem pädagogischem Geschick abgefasst. Der Verf. knüpft einen jeden seiner 54 Abhandlungen an den betreffenden Wochenabschnitt an, resumirt im Eingange dessen Gesammtinhalt und wählt ein bedeutenderes Thema aus demselben zur religiösen Betrachtung aus. Der Verf. versteht es, die tiefen sittlichen Gedanken der Religion in einer den Anschauungskreis der erwachseneren Jugend nicht übersteigenden, gemüthvollen und herzgewinnenden Weise darzustellen und sie durch zahlreiche Beispiele und Bilder aus dem Leben, dieser „jungen Welt" recht anschaulich zu verlebendigen. Einen besonderen Reiz müssen die in sorgfältiger Auswahl und mit Mass eingestreuten Sprüche und Erzählungen aus dem Legendenschatz des Midrasch auf die jugendlichen Gemüther üben. Auch dass der Herr Verf. hier und da die Jugend mit manchen gegen Juden und Judenthum intra et extra muros noch herrschenden Vorurtheilen und Vorwürfen bekannt macht und ihr die Waffen zur Widerlegung und Bekämpfung derselben in die Hand drückt, — wie z. B. im 50. Abschnitt über den Vorwurf, „die Juden seien Fremde im Vaterlande", über die Vorzüge der heiligen Sprache (S. 81), über die Ausdrucksweise der heil. Schrift (S. 141), über Sklaverei nach der biblisch-talmudischen Lehre (Abschnitt 32), über die dem Tode der Frommen zugeschriebene sühnende Macht (Abschnitt 29) u. a. – können wir pädagogisch nur sehr gerechtfertigt finden. Dagegen müssen wir offen gestehen, dass wir ungern in dem Buche die Besprechung vieler, die jüdische Jugend angehenden religiösen Satzungen vermissen, wie der Zizis-, Tefillin- und Sabbath-Gebote, der Speiseverbote u. dgl. Wir können uns die den Verf. zu dieser Unterlassung bestimmenden praktischen Beweggründe denken — der Verf. selbst deutet sie im Vorworte an, wenn er sagt:

„Von scharf ausgeprägten Parteistandpunkten konnte und durfte hier keine Rede sein; auf der breiten Grundlage der israelit. Sittenlehre sollten alle der Jugend zugänglichen Verhältnisse sich aufbauen" — aber wir können sie nicht billigen.

Dagegen ist alles das, was der Verf. in seinen „Sabbat-Stunden" bietet, eine so gesunde Kost für unsere Jugend, dass es die sittliche Bildung derselben mehr fördern dürfte, als die trockenen, in Paragraphe gebrachten Sittenlehren der verschiedenen Katechismen allesammt.

Wir wünschen darum diesem Buche die verdiente Verbreitung, Einführung in Schule und Haus. Der gediegene Inhalt sowohl, wie die elegante Ausstattung, die die Verlagsbuchhandlung ihm gegeben, machen es ganz besonders zu Barmizwa- und Confirmationsgeschenken geeignet. *P.*

Libanon. Ein poetisches Familienbuch von Ludw. August Frankl. Vierte Auflage. Wien 1858 .Pichler's Wittwe und Sohn. 476 S.

Lessing sagt irgendwo von einer Gedichtsammlung, dass, wenn ein Neuntheil darin vortrefflich, ein Neuntheil gut, und noch ein Neuntheil erträglich, — man auch den Rest gern in den Kauf nehme. Schon dies allein würde es erklären, dass von dem bei seinem Erscheinen allgemein günstig aufgenommenen „Libanon" in so kurzer Zeit eine vierte Auflage nothwendig geworden. Allein wir haben hier noch ein gut Theil mehr als Lessing verlangt. Der Herausgeber hat nebst einigen vortrefflichen eigenen Gedichten eine Auswahl des Besten geliefert, „was die Dichter der gebildeten Nationen zur Verklärung des Judenthums gesungen haben". Neben bekannteren Gedichten, theils deutschen, theils trefflichen Uebersetzungen aus anderen Sprachen, enthält die Sammlung eine beträchtliche Zahl neuerer Originalgedichte, die immer irgend eine Seite des Judenthums poetisch darstellen. Es ist mit einem Worte das ganze geistige Leben des jüdischen Volkes von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart in künstlerischer Form und mit einem wahrhaft poetischen Hauche wiedergegeben. Nur liesse sich hin und wieder über die Auswahl einzelner Stücke rechten, die, ohne dem Werthe

des Buches Eintrag zu thun, hätten ausgeschieden werden können. Indess, wo des Vortrefflichen so viel geboten wird, wo die Auswahl eine so reichhaltige ist, bleibt nur der Wunsch auszusprechen, diese neue, elegant ausgestattete Auflage möge ebenso wie die früheren eine weite Verbreitung finden: ein Werk wie Frankl's „Libanon" dürfte in jedem jüdischen Hause eine Zierde der Bibliothek bilden. D. G.

בנף־רננים Lyrische Klänge, Original-Poesien und Uebersetzungen von Nathan Samueli. Herausgegeben von Michael Wolf. Lemberg 1868. 149 S.

Immer seltener werden die Klänge der hebräischen Muse; als sollte sie bald ihren Kreislauf beschliessen, hört man sie nur hie und da — wie einst an den Ufern des Tajo und Guadalquibir — ein Lied noch zirpen. Nachklänge, Uebersetzungen aus neueren Sprachen und Variationen älterer Poesieen bringt wohl noch jeder Frühling; aber es fehlt meist die Frische und Farbenpracht der echten Blüthen. Doch der Freund der hebräischen Poesie wird auch diese Gaben dankbar hinnehmen und auch eine Sammlung wie die Eingangs erwähnte nicht ohne Befriedigung aus der Hand legen. Denn es lässt sich dem jungen Dichter Tiefe der Empfindung sowie eine gewisse Gewandtheit und Leichtigkeit des Ausdrucks nicht absprechen, wenn auch bisweilen die Ausführung des poetischen Gedankens wenig Schule verräth. So wird in dem Liedercyclus ראביב der Kampf des Frühlings mit dem Winter wahrhaft poetisch durchgeführt und an das Hervorbrechen der hellen Sonne die Reflexion über den Sieg des geistigen Lichtes über das Dunkel angeknüpft. Dieser Gedanke ist aber in dem ersten Gedichte vollständig erschöpft und es bleibt für die beiden folgenden nur die Wiederholung übrig, die noch durch das Aufgeben der eingestreuten Reflexion Einbusse erleidet. Mehr Talent verrathen die Uebersetzungen, die sich an L. A. Frankl und Lenau anlehnen, und es lässt sich nach diesen Proben nur wünschen, der Dichter möge, getreu dem Heine'schen Motto, das er seinem Büchlein vorausgeschickt, ferner in Lust und Leid sein Herz im Lied er-

schliessen. Nur darf er die äussere Form nicht zu gering anschlagen und die typographische Ausstattung nicht allzu sehr vernachlässigen. D. G.

Monatschronik.

Algier. Der Vicepräsident des Civiltribunals, Santayra, veröffentlicht eine französische Uebersetzung des die jüdischen Ehegesetze enthaltenden Codex „Eben-Haëser", den er in Gemeinschaft mit dem Grossrabbiner von Oran, Charteville, bearbeitete.

— Der Moniteur de l'Algérie veröffentlicht unter der Aufschrift „das israelitische Consistorium zu Algier" folgenden Artikel: „Das israelitische Consistorium, welches unlängst durch kaiserliches Decret eingesetzt wurde und das einstimmig Herrn Honel, Advocaten am Hofe, zu seinem Präsidenten ernannt hat, scheint bereit zu sein, alle Versprechungen, die man hat in dem von uns veröffentlichten Rundschreiben lesen können, mit rigoröser Genauigkeit zu erfüllen. Wir haben wie Jedermann mit Beifall die zugleich freisinnige und energische Sprache aufgenommen, die diese Behörde an die Anhänger des mosaischen Cultus gehalten, eine Sprache, die wir in folgenden Worten zusammenfassen können: Würde und Einheit im Cultus, Ordnung und Sparsamkeit in der Vertheilung der den Armen zu vertheilenden Hülfsmittel, absolute Nothwendigkeit für die eingeborenen Israeliten, sich den Europäern zu nähern und sich zu ihrer Höhe durch Unterricht und Händearbeit emporzuschwingen.

Crefeld. Herr Consistorialrabbiner L. Bodenheimer ist am 25. August in seinem 69. Jahre verschieden. Sowohl unsere Gemeinde als der Consistorialsprengel erleidet in seinem Hintritte einen schmerzlichen Verlust und wird lange sein Andenken mit heiliger Ehrfurcht bewahren. In ihm verband sich ausgebreitetes Wissen mit tiefer Frömmigkeit; seine innige Gottesergebung hielt ihn aufrecht in den langjährigen Leiden, die ihn an jeder freien körperlichen Bewegung verhinderten. Er ging nach langem schmerzlichen Kampfe ungebrochen an Geist und rüstig in

der Ausführung seiner Amtspflichten in das Land heim, wo diesen edlen Dulder ein reicher Lohn seiner Wirksamkeit wie seines frommen Ertragens erwartet.

Galacz. Die Drachensaat, die Bratiano ausgesäet hat, trägt ihre Früchte. Der 3. October sah in unserer Stadt ein Schauspiel der Judenverfolgung und Plünderung, wie sie die traurigsten Tage des Mittelalters nicht schrecklicher kannten. Ein Polizeibeamter reizte die Menge gegen die Juden auf, indem er einen Juden beschuldigte, er habe wollen einen Christenknaben umbringen. Bald rottete sich ein Pöbelhaufen zusammen, überfiel das Haus des österreichischen Unterthanen Simon Dolingen, misshandelte ihn, seine Frau und die anderen Einwohner furchtbar, zerstörte das Haus und demolirte und plünderte die in dem Hause befindliche kleine Synagoge. Von dort begab sich diese Horde, die mittlerweile an Zahl zugenommen hatte, in die anderen Bethäuser am Neuen Markte, und erst als mehrere Bethäuser zerstört und geplündert, Privathäuser erbrochen waren, und über fünfzig schwerverwundete Juden auf dem Platze blieben, erschien Militair. Da begab sich diese Räuberbande nach dem Innern der Stadt zur grossen Synagoge, erbrach die Thüre, zertrümmerte die Lade und die ganze innere Einrichtung, raubte silberne Leuchter, die Kronen der Thoras, viele goldgestickte Ornamente, zerriss und zerstreute viele Bibeln, Gebet- und sonstige Bücher. Nachdem diese Verwüstung eine halbe Stunde gedauert, erschien ein Militairpiquet, das, als der Haufe Miene zum Widerstand machte, wieder abzog. Viele behaupten unter den Plünderern der Synagoge Communalbeamte gesehen zu haben. Nicht zu verwundern! Hat doch die Regierung von oben herab, als es ihren Zwecken dienlich schien, ihre Beamten mit der Judenverfolgung beauftragt, und mit welchem trefflichen Beispiel ging nicht der judenersäufende Präfect Lupaco voran! Der Polizeibeamte mochte wie die Communalbeamten bona fide handeln und nach der früher von oben gegebenen Parole wähnen, sich um die Regierung verdient zu machen. — Der Minister des Innern eilte am anderen Tage herbei und entsetzte den Präfecten und den Bürgermeister, und befahl die Inhaftirung der Rädelsführer; doch kommt es zur Anklage, so werden diese blutbefleckten Minister zuerst auf der Anklagebank sitzen.

Die Alliance Israélite Universelle.

(Schluss.)

Die Unruhen wurden immer stärker, Kriegslärm drang in diese friedlichen Wohnungen, und ich war gezwungen, mich von hier zu entfernen. Ich wandte mich also ostwärts und kam über Warge-Laouh Thyerkin und Awassa nach dem Markte Godawié, woselbst ich mehrere Falaschas traf, die Körbe und Töpfe verfertigten. Sie riethen mir nach Matamma zu gehen, dessen Markt gewöhnlich von ungefähr 15 falaschischen Familien besucht ist, die dasselbe Handwerk treiben. Ich blieb nun einen Monat bei den Falaschas von Matamma, um eine günstige Gelegenheit nach Cuara abzuwarten, einer Provinz, die zahlreiche jüdische Niederlassungen enthält. — Wir hatten kaum einen Marsch von drei Stunden auf dem Wege nach Ferféridié zurückgelegt, als wir erfuhren, dass diese Provinz muthmasslich zum Schlachtfeld dienen werde in dem zwischen den beiden Feldherren Imar und Desseta ausgebrochenen Kampfe. Der erstere nämlich war dem König Theodor treu geblieben, während letzterer in offener Empörung gegen ihn stand. Um nicht ganz fruchtlos auf demselben Wege wieder umzukehren, änderte ich alsbald meine Richtung und schlug mit meinen Reisegefährten die grosse Strasse ein, die von Matamma nach Gondar führt. Wir waren gegen Freitag Abend unweit von Wahni, aber

der Sabbatruhe wegen konnten wir nicht mehr in's Innere der Stadt hinein, und, wie es sich später herausstellte, zu unserem Glück. Tags darauf nämlich ward der Marktflecken geplündert, der von Tirso Gobazié, dem Feinde des Königs, eingesetzte Statthalter verjagt und die Stadt von der königlichen Armee unter Anführung des Walde-Guébro Mariam aus dem Stamme Kemmante besetzt. Die Falaschas erwirkten mir durch ihre Verwendung die Erlaubniss zur Fortsetzung meiner Reise. Drei Tage später wurde ich abermals von einem Detachement derselben Armee in die Mitte genommen, aber ich ward bald entlassen und hatte die unliebsame Ehre, von einer dreitausend Mann starken Escorte bis Thyelga geleitet zu werden.

Von der Unmöglichkeit, nach Dembéa zu kommen, war ich überzeugt. Die Armeen der beiden Gobazié hatten einander gegenüber sich bereits in Schlachtordnung aufgestellt in der Nähe von Gondar, bereit sich ein Treffen zu liefern. (Es kam bald hierauf auch wirklich zu einem Gefechte, welches dem Befehlshaber von Walquaït das Leben kostete.) Ich wandte mich nun nach Arvamba, hielt mich aber zunächst in Abba-Debtera auf, im Gebiete von Thyaougo. wo ein berühmter Tempel (Mesgid) sich befindet. Nachdem ich dort das Passahfest gefeiert hatte, schlug ich wieder die Richtung nach Matamma ein, um aus Abessinien herauszukommen.

Ich kehrte also nach Cassala zurück auf dem Wege über Gédaref. Von Cassala ab reiste ich mit einem biederen rechtschaffenen Manne, Hrn. Hausmann, zusammen, dem ich mich überaus verpflichtet fühle. Wir gingen längs des Südrandes von Barka, nachdem wir Sabdérat-Algédé und Bicha passirt hatten. Einen Aufenthalt machten wir nur in Cufit, einer Festung mit einer zahlreichen egyptischen Besatzung, die dazu dient, die Gegend von Baria und die der Cunamas zu schützen. Ein glücklicher Zufall verschaffte uns Gelegenheit, von hier bis Tender zu kommen, im Lande der Counamas, wo wir Musse hatten schwedische Missionäre zu besuchen.

Von Cufit mussten wir uns nordöstlich wenden, doch stets Barka entlang und so erreichten wir Kéren, nachdem wir Cheytel und das Thal Bêgu passirt hatten. Hierauf gingen wir längs der Flussbette Daro, Auseba und Lebka und kamen, nachdem wir uns zuvor noch einige Tage in Emkullou aufgehalten hatten, nach Massouah. Der egyptische Dampfer Hartoum brachte mich nach Suez, doch musste er zuvor noch acht Tage in Tar auf der sinaitischen Halbinsel vor Anker liegen.

Ich will nun in gedrängter Kürze einige vorläufige Notizen über die Falaschas geben. Es ist dies eine Völkerschaft, interessant in mehr als einer Hinsicht. Die wissenschaftliche Seite der Frage soll anderwärts erörtert werden. Ich will hier nur die Grundzüge des Gemäldes zeichnen, welches dieser so merkwürdige Theil der jüdischen Nation unserem Blicke darbietet. — Eine beträchtliche Völkerschaft von mehr oder weniger schwarzer Hautfarbe, ohne darum den Typus der Negerrace zu haben, zerstreut auf der weiten Ebene hin, welche sich von dem südlichen Ufer des Tacazzé bis zu den Ufern des blauen Nils erstreckt, — diese ist es, welche sich derselben Abstammung rühmt mit unseren Patriarchen und Propheten. Ihre ganz afrikanische Hautfarbe scheint einer solchen Behauptung zu widersprechen; aber die ausserordentliche Feinheit ihrer Züge und die rege Intelligenz, die aus ihren schwarzen Physiognomien hervorleuchtet, schlägt alle Zweifel und Einwürfe nieder. Ihre hohe Abstammung wird ausserdem durch das ausdrückliche Zeugniss ihrer christlichen Mitbürger verbürgt. Die Falaschas beten den einig-einzigen Gott an und betrachten ihn als den Gott ihrer Vorfahren, den Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs. Sie sind stolz darauf, dieser alten und doch ewig jungen Nation anzugehören, die nie aufhören wird, den ihr gebührenden Einfluss auf die Geschicke der Menschheit auszuüben. Die Liebe zum heiligen Lande erfüllt ihr warmes, für die Eindrücke zarter melancholischer Empfindungen höchst empfängliches Herz. Die erhabenen Erinnerungen an das „Volk Gottes" sind vorwiegend ihre geistige Nahrung. Der Name „Falascha" (Verbannten), den

sie sich selbst beigelegt, zeigt zur Genüge, dass sie sich selbst nur für Fremdlinge auf aethiopischem Boden halten.

Sie bewohnen die Provinzen Chiré Adiabo, Asquédié Walquaït im Norden. Wenig zahlreich in Armathyoho und Gala-Agara, sind sie weniger zerstreut in den Provinzen Tembien Enderta Semen, Djanfankara, Waggara Belessa und Lasta. Sie bilden zum grossen Theile die Bevölkerung von Thyelga Dembea und Bégemédir. Vornehmlich zahlreich haben sie sich in den Provinzen Cuara Atyefer, Gadygé Tacossa und Alaffa angesiedelt. Ihre Colonien reichen bis Agaoumeder ins Land der Azabo-Gallas und bis nach Choa Miétya; Godjam und Tigré enthalten keine falaschischen Einwohner. — Sie sprechen zwei Sprachen zugleich, die aber nicht einem und demselben Sprachstamme angehören; zunächst die herrschende Landessprache, das Amharische, dessen sie sich im Verkehre mit ihren Nachbaren bedienen Es ist dies eine entartete Tochtersprache des alten Geez, eine semitische also, mit dem Hebräischen, Arabischen und den aramäischen Dialecten in gleichem Grade verwandt. Sie sprechen ferner eine Mundart der Agaou Sprache, deren Einreihung noch zu erwarten steht. Sie bedienen sich ihrer gewöhnlich im trauten Familienkreise und tragen in ihr die Bibel ihren Kindern vor. Ein Theil der Gebete, die man sonst im Tempel aethiopisch zu recitiren pflegt, wird immer von der Versammlung in diesen Dialect übersetzt und so abgesungen.

Das Agaou, wie es bei den Falaschas gesprochen wird, theilt sich in drei untergeordnete (Neben-) Dialekte, den von Dembea, den von Kuara und den eigentlich falachischen (Falachina). Diese letztere Sprache haben die Falaschas mit einer ganz räthselhaften Bevölkerung gemeinsam, welche die Gegend von Wahin bis Djanfankara bewohnt, eine besondere Religion hat und unter dem Namen der Kemmantes (Kamante) bekannt ist. Die Falaschas von Gabtha, Walquaït und Chiré sprechen gewöhnlich den daselbst herrschenden Dialekt, das Tigrische, und kennen das Agaou nur unvollkommen. — Sie führen entweder biblische Namen, hebräische Worte nach abessinischer

Weise ausgesprochen, oder auch gelegentlich gebildete Namen nach Art der alten Hebräer und Aethiopier. Die Namen letzterer Gattung gehören bald der aethiopischen bald der amharischen Sprache an. Man trifft auch sehr oft auf Namen, die dem Agaou entnommen sind. Einen chaldäischen, arabischen oder griechischen Namen habe ich nicht gehört. — Ihre Kleidung unterscheidet sich nicht von der üblichen Landestracht. Die Wohlhabenden tragen kurze Beinkleider, eine Art Kamisol und eine römische Toga mit rothem Saume (Chamma), ausserdem Pantoffeln aus Sudan. Die Armen begnügen sich mit zwei Stücken Tuch, von denen eines um die Lenden befestigt, das andere um die Schultern geworfen wird. Knaben bis zu 10 Jahren empfinden nicht immer das Bedürfniss, in Kleidern zu gehen. Die jungen Mädchen werden besser mit Gewändern versehen. Die Frauen tragen ein langes Hemd, Armbänder, Ohrringe u. s. w., doch kennen sie nicht die arabische Mode, die junge Mädchen dazu verurtheilt, sich die Nase zu durchbohren. Gewöhnlich bleibt man unbedeckten Hauptes, selbst während des Gebetes. Die Priester und die Naziräer allein tragen Turbane. Männer und Weiber rasiren gewöhnlich das Haupt. Ausnahmsweise habe ich einige Personen bemerkt, welche das Haar nach Art der Amharas gebunden trugen.

Ihre Nahrung besteht zum grössten Theile aus Kuchen von Thief, einer feinkörnigen Getreideart, ähnlich dem Mohn. Der Teig wird bald gesäuert (Endjera) bald ungesäuert (Qitha) zubereitet; ausserdem kennt man auch das Dourra (Machilla). Das Getreide, welches einige Provinzen produciren, ist für die ärmere Klasse der Bevölkerung zu theuer. Das Dagoussa - Brot ist das am wenigsten dem Gaumen angenehm. Fleisch wird nur sehr selten gegessen. Der widerwärtige Gebrauch, rohes Fleisch (Besends) zu geniessen, stark verbreitet bei den Amharen, konnte bei den Falachas keine Wurzel fassen, da sie das Blut verabscheuen. Eine gepfefferte Sauce ist sehr in der Mode. Ausser dem Wasser trinkt man oft, besonders aber an Festtagen Meth (Thedy) und eine Art berauschenden Bieres (Thella). Da Bürgerkriege das Land ver-

heeren, so gibt es wenig Milch und noch weniger Butter. Käse wird in Abessinien nicht bereitet.

Die Falachas bauen ihre Häuser stets in der Nähe fliessenden Wassers, um ihre zahlreichen Waschungen mit grösserer Leichtigkeit vollziehen zu können. Ihre Möbel sind höchst einfach. Eine Matte oder ein Fell dient ihnen als Tisch, als Stuhl und als Bett, doch findet man zuweilen auch das Alga oder das Angareb von Sudan, eine Art Bett, durch netzartig verschlungene Schnüre zusammengeknüpft. Flaschenkürbisse von verschiedener Grösse dienen ihnen als Becher, Schüssel und Flaschen. Zwei Steine zum Mahlen des Korns, des Kaffe's und des unvermeidlichen rothen Pfeffers finden sich am Eingange eines jeden Hauses vor. Eine Cisterne zur Aufbewahrung von Wasser und gährendem Bier, einige Geräthe aus gebrannter Erde zur Zubereitung von Brot und anderen Gerichten fehlen nie in einer gut eingerichteten Wirthschaft.

Die Gruppirung der Häuser ist bei den Falaschas nicht dem Zufall überlassen. Das Haus des Familienvaters ist immer in der Nachbarschaft des seiner Eltern. Zur Seite ist eine kleine Hütte errichtet, welche alle diejenigen aufnimmt, die sich durch ein kaltes Bad bei Sonnenaufgang zu reinigen haben. In einiger Entfernung vom Hause und manchmal selbst ausserhalb des Zaunes, welcher gewöhnlich die Häusergruppe umgibt, gewahrt man die Hütte, welche für alle diejenigen bestimmt ist, die sich erheblich verunreinigt haben, für Frauen während ihrer Regel, für diejenigen die einen Leichnam berührt haben u. s. w. Die Aussätzigen werden noch vollständig abgesondert und sie sind oft dazu verurtheilt, die schönsten Jahre ihres Lebens unter dem Schatten eines Cactus oder Baobab zuzubringen.

Aus völligem Mangel aller medizinischen Kenntnisse werden sogar oft Leute ausgeschlossen, die nicht das geringste Symptom einer Krankheit aufzuweisen haben.

In einer Ecke des falaschischen Dorfes erhebt sich das Gotteshaus, Mesgid d. h. „Ort der Anbetung" genannt, dessen Bestimmung eher der des alten Heiligthums als der unserer modernen Synagogen gleicht. Das Allerheiligste

(קונוקעם) wird nur vom Hohenpriester am Versöhnungstage betreten. Der übrige Theil des Tempels ist für die Priester während des Gebetes geöffnet; das Volk stellt sich im Hofe auf, jedoch sind beide Geschlechter getrennt. Diese strenge Einrichtung namentlich in Betreff des Vorrechtes das dem Hohenpriester zustehet, ist bereits fast in Vergessenheit gerathen, und die Naziräer betreten den Tempel gerade so gut wie die Priester. In einer Ecke des Hofes befindet sich der Altar aus rohen Steinen aufgeführt; es werden Opfer daselbst gebracht, die eher den Charakter einer herkömmlichen Ceremonie als den einer vorgeschriebenen Pflicht an sich tragen. Darum sucht man sie auch nie mit den Vorschriften des mosaischen Gesetzes in Einklang zu bringen. An Sabbathen und am Jom Kippur werden keine Opfer gebracht. Von allen Opfern sind die gewöhnlichsten die für die Ruhe der Verstorbenen, wie dies auch bei den verschiedenen Völkerschaften Abessiniens der Fall ist.

In der Umgebung des Tempels zerstreut liegen die Wohnungen der Priester, welche das Heiligthum bewahren. Sie beobachten eine strenge Reinlichkeit, bebauen ihre Felder, bereiten sich selbst ihre Nahrung und halten sich fern vom Gewühle der Aussenwelt. Das Volk gibt ihnen einen Theil der Ernte und auch andere Geschenke, namentlich an dem Vorabende der Hauptfeste. Die Priester beschäftigen sich vorzugsweise mit der Erziehung der Kinder, denen sie die Bibel und die traditionellen Gebräuche beizubringen suchen. Dasselbe thun die Asceten oder Naziräer, die das Gelübde der Enthaltsamkeit und des Cölibats abgelegt haben und geistlichen Studien sich hingeben. Das Studium der biblischen Geschichte ist ziemlich verbreitet. Unglücklicherweise wird die Schreibkunst nur selten in das Programm der Lehrgegenstände mit aufgenommen.

In der Mitte des geweihten Umkreises lassen die Priester ihre Gebete zum Himmel aufsteigen. Von Mitternacht an hört man die hellen taktgemässen und melancholischen Töne der Vorsänger, denen das monotone Recitativ der Umstehenden erwidert. Das Lob des Ewigen, die Erlö-

sung Israels, die Liebe zu Jerusalem, der sehnsüchtige Wunsch, eine glückselige Zukunft für die ganze Menschheit eintreten zu sehen — dies sind die Ideen, deren Ausdruck ihnen Seufzer und Thränen erpresst, untermischt mit Ausbrüchen des Gefühls der Freude und Hoffnung. Die Morgendämmerung findet die geweihten Schaaren der Gottesdiener stets in Andacht versammelt und die Sonne geht nie unter, ohne dass zuvor das Echo in der Umgegend durch die Laute dieser unermüdlichen Beter zweimal herausgefordert worden wäre. Das mit dem Ausrufe Abba! Abba! (Vater! Vater!) beginnende Gebet, wie auch unter häufigen Kniebeugungen die Worte Abiel! Abiel! (Herr! Herr!) werden mehrere Male mit einer ausserordentlichen Inbrunst hervorgestossen. — Der häusliche Herd ist nicht minder rein als das Heiligthum. Die Frau ist fast unabhängig, aber arbeitsam und mässig, führt eine reinliche Wirthschaft und lässt die Familie die Früchte ihrer Arbeit geniessen. Sie besorgt das Hauswesen, und der Liebe ihres Gatten gewiss, ist sie ihm in den schwierigsten Lagen und Lebensverhältnissen stets treu zur Seite. Polygamie ist gesetzlich nicht verboten, gilt jedoch für tadelnswerth. Kebsehen sind gänzlich unbekannt. Heirathen werden erst in reiferem Alter geschlossen, von einem Ehescheidungsfalle hört man nur äusserst selten. Die Neuvermählten gehen in den ersten zehn Tagen nicht aus dem Hause. Bei einem Todesfalle besorgen drei oder vier Personen die Waschung und Beerdigung, das Volk begleitet die Leiche bis zum Zaune des Begräbnissplatzes unter dem Absingen von Gebeten. Sieben Tage später rasirt man sich das Haupthaar und bringt das übliche Todtenopfer Die Debteras und die Armen nehmen Theil an dem Mahle und ermangeln dann nie, die Tugenden desjenigen zu preisen, den die Familie eben verloren hat.

Die Falaschas, die sich eines guten Rufes als Landwirthe erfreuen, repräsentiren zu gleicher Zeit auch die Industriellen im Lande. Alle Handwerke werden fast ausschliesslich von ihnen betrieben Sie sind Schmiede, Böttcher, Töpfer, Weber, Zimmerleute u. s. w. Viele unter ihnen verstehen mehrere Handwerke zugleich. Die Frauen

sind ihren Männern bei der Arbeit behülflich und verlassen sie nur, wenn sie die häuslichen Bedürfnisse zu besorgen haben. Die jungen Knaben hüten die Heerden, die jungen Mädchen gehen Wasser schöpfen oder verbringen ihre Zeit mit Spinnen.

Der Handel ist bei den Falaschas nicht gerade blühend. Sie betrachten ihn als etwas der Redlichkeit Widerstrebendes und halten mit besonderer Strenge darauf, dass die Beobachtung der religiösen Vorschriften nicht darunter leide. Den Sklavenhandel verabscheuen sie vollends, er gilt ihnen für gesetzwidrig. Wenn ein Falascha durch Zufall in den Besitz eines Sklaven gelangt ist, so versucht er zunächst ihm die zehn Gebote und die Reinlichkeitsgesetze beizubringen. Er wird fortan als Jude betrachtet, darf nicht wieder verkauft werden, und seine Dienstzeit beträgt höchstens sechs Jahre. Nach Verlauf dieses Zeitraumes wird er in den Schoss der jüdischen Nationalität ohne irgend welche Beschränkung aufgenommen und in allen Stücken als Jude angesehen. Die Sklaven hingegen, die sich gegen die Glaubenslehren des Judenthums sträuben, können weder zur Zubereitung von Lebensmitteln noch zu anderen häuslichen Verrichtungen gebraucht werden, da ihre Berührung jeden Augenblick beschwerliche Reinigungen erheischen würde. Solche Sklaven werden sorgsam gemieden.

Wenn nun die Falaschas den Handel verschmähen, so tragen sie doch nicht im Mindesten Bedenken, als Soldaten in die Armee einzutreten. Sie sind sehr tapfer und vertheidigen sich mit viel Muth gegen ihre Angreifer. In den Provinzen, wo sie in grösserer Zahl auftreten, wissen sie sogar ihren Nachbaren Achtung einzuflössen, die sie fast niemals ungestraft angreifen. Während z. B. die Falaschas des Nordens die bittersten und grausamsten Erpressungen erdulden müssen, sind die jüdischen Bewohner von Alyefer und Kuara ein Schrecken in den Augen der Amharen. Der König Theodor zählte sie in seiner Armee nach Tausenden, und unter den unglücklichen Kriegern, die von Tsaddiq bei seinem Einfall in Alguéden befehligt wurden, befand sich eine grosse Anzahl Falaschas

aus Adiaba. Ihr Vaterland geht ihnen über Alles und sie sind entrüstet über Jedermann, der es wagt, eine ungünstige Bemerkung über Abessinien und seine Bewohner zu machen.

Die Justiz befindet sich in den Händen der Aeltesten (Chimaquélié). Alle Klagen und Prozesse kommen vor sie und ihrer Entscheidung fügen sich stets beide Parteien. Niemand wagt es, sich zu widersetzen oder an eine amharische Obrigkeit zu appelliren. Die Falaschas sind meist heftig, Streitigkeiten unter ihnen daher nicht selten. Jeder vertheidigt seine Sache mit grosser Beredtsamkeit unter ausdrucksvollen Geberden; aber dieses Feuer der Rede wird nie auf die Spitze getrieben, und sobald Jemand als Vermittler dazwischentritt, vergessen sie Alles was da hätte geschehen können, und reichen sich brüderlich die Hand. Zur Ehre der Frauen sei übrigens noch erwähnt, dass sie fast nie das gute Einvernehmen mit den Nachbarn durch Wortwechsel ihrerseits stören. — Die Religionseinheit der Falachas besteht seit undenklichen Zeiten. Noch nie gab es ein Schisma oder eine Secte. Jede Provinz, jede Stadt unterwirft sich willig den Entscheidungen ihres Priester und ihrer Debteras. Jede Gemeinde ist autonom und unabhängig; nur wo es die Sache der Religion gilt, vereinigen sie sich zur Abwehr des gemeinsamen Feindes. Nur durch diese Einigkeit ist es den schwachen und unwissenden Falaschas möglich geworden, gegen das Andringen der heiligen Schaar der Missionäre und gegen die vielen Bekehrungsversuche „ad majorem Dei gloriam et ecclesiae" mit Erfolg Stand zu halten.

Die Falaschas nehmen unter den Juden eine ganz besondere Stelle ein. Ihre Gebräuche und Ceremonien machen den Theologen im höchsten Grade stutzig. Sie besitzen unseren ganzen Canon in aethiopischer Sprache, nebst den von der abessinischen Kirche adoptirten apokryphischen Büchern. Mehrere unserer ceremoniellen Gebräuche finden sich bei den Falachas gar nicht, wie z. B. die halbfeste Chanukah und Purim. Andererseits beobachten sie verschiedene Ceremonien und halten namentlich eine ziemliche Menge von Halbfeiertagen, die sich

auf andere apokryphische Bücher gründen, von denen einige aus sehr verdächtiger Quelle zu kommen scheinen, an der sie aber gleichwohl mit einer Zähigkeit festhalten, die einer besseren Sache würdig wäre. Ohne Kenntniss eines mündlichen Gesetzes haben sie ihr Verhalten nach Gewohnheitsregeln eingerichtet, hervorgegangen aus einer ganz besonderen Art und Weise der Textesauslegung, die nicht immer mit der Erklärung der übrigen jüdischen Secten übereinstimmt. Man umhüllt sich beim Gebete nicht mit einem Talith; man kennt auch nicht den Gebrauch der Gebetriemen, ebensowenig sind die Thüren mit der Mesusah versehen.

Bei einem Volke, welches schon seit Jahrhunderten fern von den bewegenden Ereignissen der Welt sich befindet, kann man keine besondere Entfaltung der Geisteskräfte voraussetzen. Indessen haben wir auch hier einen neuen Beweis, dass der jüdische Geist sich nirgends ganz verläugnet. So haben auch die Falaschas ihre Literatur, in aethiopischer Sprache nach Art der Apokryphen im Stile der Midraschim geschrieben. Der Mysticismus, der schon so viel Unheil angerichtet hat, ist auch bis nach Abessinien gedrungen, mit seinem Gefolge von Daemonen, Engeln und Zauberern. Beschwörungen und Amulette sind bei den Falaschas minder gewöhnlich als bei den Christen und Mohamedanern. Doch der blinde Glaube des Volkes verschafft jedem Aberglauben leichten Eingang. Man sieht nicht selten Falaschas sich an der Lectüre kabbalistischer Namen aus Büchern erbauen, deren nichtjüdischer Ursprung unverkennbar ist und die man mit grosser Kühnheit dem leichtgläubigen Volke aufzudrängen nicht verschmäht.

Die Traditionen, welche die Falaschas über ihren Ursprung bewahrt haben, bieten ein Gemisch von Dichtung und Wahrheit, das sehr schwer zu sichten ist. Sie berichten über ihre Einwanderung genau dasselbe, wie die Christen, sie behaupten nämlich, die Abkömmlinge jener jüdischen Gesandten zu sein, die das Ehrengeleite der Maquéda, der berühmten Königin von Saba und ihres Sohnes Menilek, der den König Salomo zum Vater hatte,

bildeten. Von ihren Schicksalen seit der christlichen Aera wissen sie nur sehr dunkel und verworren zu erzählen. Sie berichten, dass sie einst ein unabhängiges Königreich unter der Herrschaft von Königen und Königinnen Namens Gideon und Judith, gebildet haben. Ein ehrwürdiger Greis Namens Abba Guidon, der in Semen wohnt, gilt für den Nachkommen der verfallenen Dynastie, deren Namen er führt. Der ehemalige Gouverneur von Semen, Oubié, der sich übrigens zur christlichen Religion bekennt, hält fest an dem Glauben, dass seine Familie von jenen jüdischen Königen, seinen Vorfahren, nur durch sieben Generationen getrennt sei. — Die Wiederherstellung der jüdischen Nationalität ist einer der wichtigsten Glaubensartikel bei den Falaschas. Ueber die Ankunft des Messias haben sie keine theoretische Vorstellung, sie gebrauchen selten das Wort Messih, um die zukünftigen Beherrscher der ganzen Nation zu bezeichnen, sondern nennen ihn vielmehr „Sohn des Löwen", anspielend auf seinen Ursprung, der aus dem Stamme Juda sein muss. Bisweilen nennen sie ihn den grossen Theodor, eine Benennung, die den chiliastischen Legenden des abessinischen Volkes entlehnt ist. Als sie zum ersten Male die Missionäre kategorisch behaupten hörten, dass der Messias bereits gekommen sei, beeilten sie sich an den obengenannten Hohenpriester schriftlich die Frage zu richten, ob diese Nachricht begründet wäre. Ihre Absicht lag offen genug; sie würden im Falle einer bejahenden Antwort das Land ihrer Verbannung schaarenweise verlassen haben.

Der Charakter der Falaschas hat einen Zug aufzuweisen, der sie von den übrigen Völkerschaften Aethiopiens vortheilhaft unterscheidet. Im Gegensatze zum Abessinier, der Alles wissen möchte und seiner Würde zu vergeben glaubt, wenn er von einem Europäer etwas lernt, gesteht der Falascha seine Unwissenheit ein und zeigt grosse Lernbegierde. Weniger träge und bei Weitem einsichtsvoller als die übrigen Völkerschaften haben die Falaschas die Gabe, sich in kurzer Zeit den Sitten der civilisirten Nationen anzupassen. Wenn die schöne Stirne des Falascha nicht vom Zorne gefurcht ist, trägt sie eine gewisse sym-

pathische Anmuth zur Schau, die man auch in allen seinen Bewegungen wiederfindet.

Die Zahl der falaschischen Bevölkerung scheint eine ziemlich beträchtliche zu sein. Bei der grossen Ausdehnung des Landes und der isolirten Lage ihrer Wohnungen ist es aber unmöglich, diese Zahl genau anzugeben. Die Schwierigkeit hierbei wird noch grösser, indem Unsicherheit im Lande die Bewohner der Ebenen nöthigt, ihre Wohnsitze zu verlassen und auf den Bergen ein Asyl zu suchen.

Die weiten und fruchtbaren Ebenen von Dembea und Béquemeder, die einst so dicht bevölkert waren, gewähren jetzt den Anblick einer Einöde; ihre ehemalige Bevölkerung ist theils decimirt, theils zur Auswanderung veranlasst worden. Doch war ich so glücklich, über diesen wichtigen Theil des jüdischen Volkes sehr genaue Angaben zu erhalten. Mein Verzeichniss enthält nicht weniger als 160 Ortschaften mit ihren Namen und ihrer Einwohnerzahl, die sich mitunter bis auf mehr als 11,000 Familien, d. h. bis auf 50 oder 60,000 Seelen beläuft. Bedenkt man ferner, dass die Zahl der Dörfer und Weiler im amharischen Lande unberechenbar ist und fast jedes dieser Dörfer mehr oder weniger falaschische Familien enthält, so ist man berechtigt, die Gesammtzahl der Falaschas mindestens auf das Dreifache der im Verzeichnisse angenommenen Summe zu veranschlagen, d. h. auf ungefähr 30 bis 40,000 Familien oder auf 150 bis 200,000 Seelen. Sie bilden demnach nahezu den 10. Theil der Bevölkerung des Landes.

Die Beziehungen der Falaschas zu den Amhara sind nicht minder merkwürdig. Der Abessinier braucht den Juden, um sich von ihm die nothwendigsten Acker- und Hausgeräthschaften anfertigen zu lassen, auch hasst er ihn nicht, obwohl er ihn für einen Ungläubigen, für den Mörder des Heilandes hält. Im Gegentheil, der Aberglaube schreibt den Falachas die ausschliessliche Kenntniss der Magie und der übrigen Geheimwissenschaften zu, und so werden sie dadurch ein Schrecken für ganz Amhara. — Bis zum Regierungsantritte Theodors konnte der Jude

Verwaltungsbeamter sein. Dieser König, dessen Streben auf Glaubenseinheit gerichtet war, nahm ihnen diese Befugniss mit Gewalt. Hierauf kamen die Proselytenmacher, die eine Verfolgung gegen diesen unschuldigen Theil der Bevölkerung ins Werk setzten. Die fanatischen Europäer drangen bis in die friedlichen Wohnungen der Falaschas, man bestach die Einen, beredete die Anderen, man rief den Arm der weltlichen Macht zu Hilfe, um den Bekehrungen desto grösseren Nachdruck zu verleihen. Geblendet von Ehrgeiz und Hass gegen das Judenthum, führten die protestantischen Puritaner ihre jüdischen Neophyten der ketzerischen abessinischen Landeskirche zu, nur um sich die Protection des Abanna, des Erzbischofs der abessinischen Kirche, nicht entgehen zu lassen. — Man bereitete einen Entscheidungsschlag gegen das sinaitische Gesetz vor und wollte unter grossem Aufsehen den Illuminaten von Europa den Sturz des Judenthums in Aethiopien verkünden. Mehrere falaschische Priester wurden vor den Hof von Gondar zu einer religiösen Disputation geladen. Die Fanatiker und Apostaten entwickelten hierbei eine angestrengte Thätigkeit, um dem Kreuze den Sieg zu sichern. Ein panischer Schrecken bemächtigte sich der bedrängten Falaschas, sie wähnten sich in die Zeiten des Antiochus zurück versetzt. Aber bald zeigten sich zum Glücke ihre Maccabäer. Die jüdischen Priester kamen nicht allein, sondern begleitet von Hunderten ihrer wackeren Glaubensgenossen. Der Disput begann und wurde mit Hitze fortgeführt. Der König, gereizt durch die Hartnäckigkeit der jüdischen Priester, befahl seinen Soldaten, auf die Rebellen anzuschlagen. Doch unerschrocken riefen diese einstimmig: „Wir sind jeden Augenblick Alle bereit, für die Sache unserer Religion zu sterben". Der ritterliche König Theodor bewunderte die Standhaftigkeit der Falachas, entliess alsbald die Versammelten und schickte den jüdischen Priestern kostbare Geschenke.

Die Sache der Missionäre verschlimmerte sich hierauf von Tag zu Tag. Ja es kam so weit, dass ein Apostat gegeisselt und hierauf in Fesseln gelegt wurde. Der König liess sich den Briefwechsel der Europäer über-

setzen und musste die Kränkung erfahren, sich schmählich hintergangen zu sehen von Leuten, denen er mit wahrhaft königlicher Gastfreundschaft entgegengekommen war. Die Schuldigen wurden verhaftet, und auch Jene, die sich zum Fürsprecher aufwerfen wollten. Die Falaschas athmeten wieder auf, ihre Verfolger waren wie durch einen Zauber verschwunden. — Aber die geheimen Schliche der Missionäre hatten gleichwohl den Juden bedeutende Verluste bereitet. Ich meine nicht die Wenigen, welche aus Furcht oder anderen Motiven dem Glauben ihrer Vorfahren untreu wurden; ich meine vielmehr die zahlreichen Opfer, die in selbstgewählter Verbannung den Leiden und Entbehrungen erlagen. Europa weiss es heute noch nicht, wie viel Thränen „die Apostel des Heils" in diesen fernen Ländern erpresst haben, wie viel Blut ihretwegen geflossen ist. Die Furcht, auf einen Wink des Herrschers das kostbare Erbe ihrer Väter zu verlieren, scheuchte die Falaschas von ihren friedlichen Wohnsitzen auf und sie betrachteten diese Leiden als Vorläufer der messianischen Zeit.

Die kalte Ueberlegung musste den Vorspiegelungen einer schrankenlosen Einbildungskraft weichen, eine ungeheure Menge Männer, Frauen und Kinder verliessen den heimathlichen Herd, ehrwürdige Greise übernahmen die Führung des Zuges, indem sie mit Fahnen vorangingen und Lobgesänge anstimmten. Ohne irgend welche Vor sichtsmassregel, sogar ohne genügende Kenntniss des Weges wandten sie sich gegen Sonnenaufgang hin, indem sie sich mit der Hoffnung trugen, bis zu den Ufern des rothen Meeres zu gelangen, das sie trockenen Fusses durchwandern würden.

Aber das Meer war noch sehr weit entfernt, als Mangel an Lebensmitteln die Unklugen zwang, sich in Arum, einer tigrischen Stadt, aufzuhalten Die Ebene daselbst war zwar keine Einöde, aber das Klima sowohl als die vielen Entbehrungen hatten die Reihen dieser Unglücklichen sehr stark gelichtet. Die Greise und Kinder erlagen zuerst. Trotzdem liess man den Muth nicht sinken, und erst nach unerhörten Anstrengungen liess man nach Verlauf von

drei Jahren das Project, nach Jerusalem zu ziehen, fallen. Nur Trümmer kehrten von der ganzen Schaar zurück; in einem bejammernswerthen Zustande suchten sie ihre Hütten wieder auf, die mittlerweile Hyänen und Scorpione in Besitz genommen hatten. Ihre Noth ist grenzenlos, doch gereicht es ihnen zum Troste, dass kein Missionär sich mehr bei ihnen blicken lässt. — Nach dieser Katastrophe erhoben sich die Falaschas, wie dies bei jeder Minorität der Fall ist, nur sehr schwer von ihrem Sturze. Die äusserste Armuth zwang sie, das Mitleid ihrer entfernteren Glaubensbrüder anzurufen. Die zahlreichen Heerden, die sonst ihren einzigen Reichthum bildeten — sie sind verschwunden. Der Falascha beschäftigt sich jetzt mit Weib und Kind beim Pfluge oder treibt Bergbau, um nur nicht Hungers zu sterben. Aus Furcht, nichts von dem zu ernten, was er gesäet hat, überlässt er oft Anderen sein Feld und sucht sein Leben durch Handel zu fristen, der allerdings wegen der vollständigen Erschöpfung des Landes nicht sehr einträglich ist. Er besucht die Märkte, wagt sich sogar in die angrenzenden Ortschaften von Sudan, aber seine Mühe ist umsonst; auf dem Rückwege wird er von Soldaten oder Strassenräubern geplündert, kommt arm und hülflos zu Hause an, und Alles, was er den Seinigen mitbringt ist — ein väterlicher Kuss.

Diese gedrängte Skizze wird genügen, um die Sympathieen der Alliance Israélite Universelle für diesen entfernten Zweig des israelitischen Stammes rege zu machen. Die Falaschas haben gerechte Ansprüche auf innige Theilnahme von Seiten der europäischen Juden. Ihr Recht stützt sich auf folgende drei Punkte: 1) Sie sind Juden, 2) sie sind unglücklich, 3) sie haben das eifrige Bestreben, sich geistig zu vervollkommnen.

Sie sind Juden, erfüllt von glühender Begeisterung für den Glauben und die Lehren der heiligen Schrift, die sie studiren, in den Tempeln vorlesen und ihren Kindern lehren. Wenn auch ihre Hautfarbe sie von uns unterscheidet, die wir unter einer milderen Sonne geboren sind, so können wir sie doch im Hinblick auf ihre edlen Gesinnungen und vielen sonstigen Vorzüge mit Stolz als unsere Stammes-

und Glaubensbrüder anerkennen. Soviel als möglich beobachten sie alle Ceremonien des mosaischen Gesetzes und fügen sich willig allen Entbehrungen, die der Glaube ihnen auferlegt. Lieber tausendfachen Tod erdulden, als den Bund mit dem Ewigen brechen, ist ihnen Grundsatz. Die Verschiedenheit ihres Ritus rührt bloss daher, dass ihre Ansiedlung in Aethiopien noch in die vortalmudische Zeit fällt. Oft ist sie auch aus einer verschiedenen Uebersetzung des Bibeltextes entstanden. Ihre Unkenntniss des Hebräischen ist von keiner Bedeutung, wenn man bedenkt, dass schon die jüdische Bevölkerung in Aegypten vor der Zerstörung des zweiten Tempels das Hebräische nicht mehr verstand. Würde etwa Jemand es wagen, den jüdischen Ursprung der Werke eines Philo zu bezweifeln? 2) Sie sind unglücklich Haben schon die anderen Bewohner Abessinien's in Folge des Bürgerkrieges viel zu leiden, so ist das Unglück der Falaschas unendlich grösser. Vom Grosshandel sich fernhaltend, können sie als friedliche Handwerker nur mit Mühe ihr verlorenes Vermögen wiedererwerben. Doch noch mehr als den Verlust ihrer Güter beklagen sie den Raub ihrer Bücher. Eine grosse Anzahl Dörfer besitzt kein einziges Exemplar des Pentateuchs, auch die übrigen kanonischen Bücher sind sehr selten. Der Falascha muss seinen Jesaias oder seinen Psalter zu theuren Preisen von denen erkaufen, die sie ihm entwendet haben; freudig gibt er seine letzte Kuh hin, um zu seinem Buche wiederzugelangen, von dem er sich nicht trennen kann. 3) Sie zeigen ein lebhaftes Verlangen, sich geistig zu vervollkommnen. Kaum hatten sie von dem Vorhandensein Ihres Vereines vernommen, als sie freudig ausriefen: „Welches Glück! Gott sei gelobt dafür, dass er unseren Brüdern in Europa Interesse für uns eingeflösst hat. Wir können zwar kaum lesen und noch weniger schreiben, wir kennen die Sprache der Propheten nicht, aber unsere Unwissenheit ist nicht eine selbstverschuldete, sondern durch unsere Armuth uns auferlegte. Unterweisen Sie uns, wenn Sie uns lieben, gründen Sie Schulen in unseren Dörfern, wir werden mit Freuden unsere Kinder dahin schicken. Für jetzt geben

wir Ihnen einen der Unserigen mit, erziehen Sie ihn im Gesetze und in der Wissenschaft, wir werden seiner in Zukuntt bedürfen.“ So sprachen die Priester und das ganze Volk, indem sie mir den Jüngling vorführten, welchen sie der Sorge und Obhut der Alliance Israélite Universelle anvertrauen wollten. Der junge Mensch zeigte sich mir sofort sehr anhänglich. „Führen Sie mich nach Frankreich, so lauteten seine Worte, ich will gern die Beschwerden der Reise erdulden, ich verlange auch weder Gold noch Silber, ich verlange nur Wissen.“ Ist dies nicht Beweis genug, dass die Falaschas belehrt sein wollen und der africanischen Barbarei entfliehen möchten? Ein einziger Weisser erscheint vor ihnen, in Lumpen gehüllt, mit wenigen Geldmitteln versehen und der Landessprache nur unvollkommen mächtig. Er gibt vor, Israelit zu sein, man hat Mühe, es ihm zu glauben, doch endlich weichen alle Zweifel und Bedenken dem unbedingtesten Vertrauen, die Ueberlegenheit der Europäer findet Anerkennung, und sie, die nie ihre Heimath verlassen haben und ausserdem von eingewurzelten Vorurtheilen gegen die Weissen befangen sind, entschliessen sich einen der Ihrigen mitzuschicken in ein fernes Land, unter der einzigen Bürgschaft dieses jüdischen Reisenden, der zu ihnen von Belehrung sprach. Nein, meine Herren, eine solche Nation strebt gewiss nur darnach, sich uns zu nähern und mit uns die Wohlthaten der Civilisation zu theilen. — Ich bin mit meinem Berichte zu Ende. Sie kennen jetzt die Falaschas, ihre Bedürfnisse und Wünsche. Ich werde mich glücklich schätzen, wenn mein Bericht dazu beigetragen hat, dem heiligen Stamme Israels um einen mächtigen Zweig zu bereichern, einen Zweig, der mitten in der africanischen Barbarei sich frisch und saftig erhalten hat. Es wird stets der Alliance Israélite Universelle zum Ruhme gereichen, die Falaschas mit ihren Brüdern in Europa in Verbindung gebracht zu haben.

Die hebräischen Traditionen in den Commentarien des Hieronymus*).

Von

Dr. M. Rahmer, Rabbiner in Magdeburg.

(Fortsetzung.)

Nr. 28.

Hosea cap. VIII. v. 3. זנח ישראל טוב. Zu der Uebersetzung der Vulgata: „projecit Israel bonum" fügt Hieronymus im Commentar erklärend hinzu: ‚i. e. dominum suum, a quo appellatus est Israel. Merkwürdig ist diese Uebereinstimmung mit dem Midrasch, der sonst unter טוב die Thora als das summum bonum versteht (cfr. Aboth. VI. ואין טוב אלא תורה), jedoch das טוב in dem vorliegenden Verse, ganz wie Hieron. es thut, auf „Gott" bezieht, cfr. Jalk. II, Nr. 647 הם זנחו אותי שנ' זנח ישראל טוב ואין טוב אלא הק"בה שנ' טוב ה' לכל. — Während der Syrer und die LXX. darunter ganz allgemein „Wohlthaten" verstehen, folgt das Targ. dem Midrasch, und auch Ibn Esra erklärt (sc. לישראל) טוב, הוא השם הנכבד שהיה טוב לו.

Nr. 29.

Ibid. v. 6. כי שְׁבָבִים יהיה עגל שומרון. Zur Erklärung des ἅπαξ λεγόμενον שבבים führt Hieron. zunächst sämmtliche ältere Interpreten auf, aber von ihren Uebersetzungen unbefriedigt gelassen, thut er sich zum Schlusse etwas darauf zu Gute, von seinem Hebräer die wahre Bedeutung gelernt zu haben. „Quod LXX. et Thedotion, also lauten seine Worte, πλανῶν interpretati sunt i. e. seducens atque decipiens, Aquila errantibus sive conversis, Symmachus inconstans vel instabile i. e. ἀκαταστατῶν, quinta editio ῥεμβεύων vagus et fluctuans. Man sieht, dass diese Uebersetzungen das Wort nicht als ein ἅπ. λεγ., sondern als gleichbedeutend mit dem öfters, besonders im Jeremias (cfr. 3, 14 und 22. 31, 22. 50, 6) vorkommenden שובבים annahmen. Hieron. warnt vor einer solchen Verwechselung, indem

*) Siehe Jahrg. 1867 S. 103 - 108.

er auf die verschiedenen Lesemütter aufmerksam macht. „In Hebraico scriptum est Sebabim per Jod penultimam litteram, non, ut quidam false putant, Sebabum i. e. per Vau[1]). Und nun führt er triumphirend die eigentliche Bedeutung des Wortes, wie er sie durch seinen hebr. Lehrer erfahren, an. Nos autem ab Hebraeo didicimus, „Sebabim" proprie nominari „aranearum fila" per aerem volantia, quae dum videntur intereunt et in atomos atque in nihilum dissolvuntur. Diese, wie man aus Hieron. ersieht, althebräische Uebersetzung des Wortes שבבים („Sommerfäden") hat sich merkwürdiger Weise weder in einer älteren jüd. Quelle noch bei irgend einem der späteren jüd. Interpreten und Commentatoren erhalten. Das Targum, welches es mit נסרי לוחין („Sägespäne") übersetzt (vgl. hiermit das talmudische נסורת של חרשים Chullin 88b, Baba kama 119 und Kelim 20, vom syr. ܢܣܰܪ „zersägen" wovon das hebräische מַשּׂוֹר Jesaj .10, 15„ die Säge"), hat es entweder für identisch mit שברים „Trümmer, Splitter" genommen (so auch Kimchi), oder es von dem aram. שיבא (Synhedrin 7b) abgeleitet, welches dieselbe Bedeutung hat (cfr. Raschi z. St.). Auch Nathan b. Jechiel (Aruch s. v. שב IV.) hält es für gleichbedeutend mit שברים; er verweist nämlich zur Erklärung des Wortes משבבין in der Talmudstelle Sabb. 66 וישב משה, דברים שמשבבין דעתו של אדם auf unser ἅπ. λεγ. mit den Worten: פירוש ששוברין ונפיק מכי שבבים יהיו. Menachem leitet (im Lex. s. v. שב) das Wort שבבים von שָׁבִי ab[2]), Ibn Esra hält es für gleichbedeuteud mit שְׁבִיבִים „Feuerfunken" (Hiob 18, 5, Daniel 3, 22; 7, 9).

Von neueren Exegeten hat Hitzig in seinem „Commentar zu den kleinen Propheten" wieder darauf aufmerksam gemacht, dass in der Erklärung des „hebräischen Lehrmeisters des Hieron."

---

[1]) Hieron. muss mit dieser Bemerkung das unterscheidende ו in der ersten Silbe des שׁוֹבבים meinen (?). Oder sollte er die Stelle Jerem. 50, 6, wo das K'ri שׁוֹבְבִים lautet, im Auge haben, das er selbst — wie die Quinta hier zur Stelle — mit „vagari" übersetzt?

[2]) Aehnlich Abulwalid (siehe die Edition einer arabischen Uebers. der kleinen Propheten von Schröter, im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des alten Testaments" herausgegeben von Dr. A. Merx. II. Heft, p. 169).

doch etwas Wahres liege, da sowohl der Plural als auch das im folgenden Verse gebrauchte Bild diese Uebersetzung („fliegender Sommer") unterstützen. Auf diesen zweiten Beweis stützt sich Hieron. — was Hitzig übersehen hat — in der That auch in seiner Erklärung zum Verse 7, woselbst er sagt: Aranearum telis Samariae vitulum comparat, idcirco metaphoram servat in reliquis, ut quos aranearum telas dixerat, comparet vento et turbini culmisque non stantibus, et si steterint, farinam non habentibus. In jedem Falle ist diese nur durch Hieron. auf uns gekommene althebräische Erklärung eines ἅπ. λεγ. für die Exegese von Bedeutung.

Nr. 30.

Cap. IX. v. 9. העמיקו שחתו כימי הגבעה. Die geschichtliche Reminiscenz, die in den Worten: „wie in den Tagen zu Gibea" liegt, bezeichnet Hieron. folgendermaassen: Gabaa, quando uxorem Levitae revertentis de Bethlehem illicito necavere concubitu. Possumus „dies Gabaa" et illud tempus accipere, quando pro Deo elegerunt sibi regem de urbe Gabaa, i. e. Saul. Diese beiden Momente werden in prägnanter Weise auch von Raschi hervorgehoben: יש אומרים זה גבעת בנימין בפלגש, ויש אומרים זה נבעת שאול ששאלו להם מלך, der unter diesen יש אומרים jedenfalls ältere hagadische Autoritäten versteht. Dieselbe Meinungsverschiedenheit gibt sich zu c. X. v. 9. מימי הגבעה חטאת ישראל, was das Targ. auf die Einsetzung Saul's zum Könige, Hieron. auf die schändliche Ermordung des Kebsweibes zu Gibea bezieht. Hier entscheidet sich Raschi für die letztere Ansicht gegen das Targum. Worin aber die Sünde des übrigen Israels (ausser Benjamin) damals bestand, sagt uns wiederum Hieron. „peccavit mihi omnis Israel, non quia ultus est injuriam et scelus sanguine vindicavit, sed quia dolore maritali prosiluit ad pugnam, et sacrilegium in Deum suum noluit vindicare, eo quod in domo Michae Ephod et Teraphim, quae pro idolis adorabantur, neglexerit. Ebenso Raschi (zu Hosea 10, 9) ולפי שהיה עון ע"ז בידיהם ולא הקפידו עליו לכך לא הצליחה ידם במלחמת הגבעה על בני בנימין. Die ältere hebr. Quelle hierfür ist das Seder olam, das ausdrücklich (cap. 12) sagt: בימי כושן רשעתים היה פסלו של מיכה וכו' ובימיו היתה פילגש בגבעה.

Nr. 31.

Cap. X. v. 14 כשר שלמן בית ארבאל. Diese wegen ihrer Anspielung auf ein sonst unbekanntes Factum dunkle Stelle übersetzt Hieron. „sicut vastatus est Salmana a domo ejus, qui vindicavit Baal", und bezieht sie, wie er im Commentar weitläufig darthut, auf die Besiegung des Midjaniter-Fürsten Zalmuna (צלמנע) durch Gideon (ירובעל) (cfr. Judic. 8, 12). Es bestätigt sich hier, was wir im ersten Theile unserer „hebr. Traditionen" p. 71 durch zahlreiche Belegstellen erwiesen, dass Hieron. oft nach dem blossen Gehör etymologisirt, sonst hätte er hier שלמן mit צלמנע, und ארבאל mit ירובעל nicht verwechseln können[3]). Dass שלמן vielmehr eine Abkürzung von שלמנאסר, wie neuere Exegeten (Keil, Delitzsch) und Lexicographen (Fürst) annehmen, sei, bemerkt von jüd. Erklärern schon R. Tanchum. Dieser sagt واما שלמן نهو اسم وقيل انه شلمنאצר ملك אשור فاختصر ولعل شلمנאצר صركب من اسمين ناسقط احدهما للعرز „שלמן ist ein nom. propr. und man meint, dass es abgekürzt שלמנאצר den König von אשור bezeichnet. שלמנאצר ist vielleicht aus zwei Nomin. zusammengesetzt, von denen das eine als bekannt weggelassen ist." In der That findet sich die Zusammensetzung mit אסר in mehreren assyrischen Eigennamen, wie תגלת פלאסר, אסר-חדון.

Auch der Midrasch (Rabba zu Levit. c. 27 und Jalkut z. St.) sieht in diesem Verse einen Hinweis auf die von einem assyrischen Könige verübten Grausamkeiten; er bezieht nämlich die Schlussworte dieses Verses auf Sancherib זה סנחריב שכתוב בו אם על בנים רטשה. Vielleicht ist für סנחריב im Midrasch שלמנאסר zu lesen.

---

[3]) Nur eine Kritik, die nach jeder noch so sinnlosen Leseart und Conjectur hascht, wenn sie nur dem massoretischen Text entgegen ist, vermag die irrthümlichen Verwechselungen des Hieron. für die richtigen Lesearten in der Bibel zu halten. Cfr. Geiger's jüd. Zeitschrift, Jahrg. II, p. 257, Anm. „שלמן efraimitisch für צלמנע und ירבעל corrigirt in ארבאל".

Nr. 32.

Ib. v. 5. כי אבל עליו עמו וכמריו עליו יגילו. Wenn das Volk darob (dass die goldenen Kälber in die Schatzkammer des assyr. Königs wandern mussten) trauert, warum sind seine Götzenpriester darüber erfreut? frägt Hieron. so recht im Geiste des Midrasch — si autem luxit populus, quare aeditui ejus super eo exultaverunt? — und gibt als Antwort folgende Sage von der Pfiffigkeit jener Pfaffen zum Besten. Diese hätten nämlich die massiv-goldenen Kälber schon früher für sich bei Seite gebracht und an deren Stelle nur vergoldete zur Anbetung hingestellt. Während das Volk nun jetzt bei der Wegführung der vermeintlich goldenen Kälber den grossen Verlust betrauert, freuen sich die Priester, dass man ihnen bislang auf den Betrug nicht gekommen und dass der assyr. König so geprellt sei. Als dieser später merkte, dass er hintergangen worden sei, habe er dem Könige von Israel brieflich darüber Vorwürfe gemacht, und darauf bezögen sich die Worte des nächsten Verses (V. 6): „Scham ergreift Ephraim und Israel ist beschämt ob seiner Pläne", denn während sie durch jene Goldgeschenke die Gunst der Assyrer sich erwerben wollten, mussten sie jetzt in deren Augen als absichtliche Betrüger dastehen. Von dieser, durch die Worte „Tradunt Hebraei" ausdrücklich als „hebr. Tradition" gekennzeichneten und ganz den Charakter der Hagada tragenden Erzählung hat sich in den jüdischen Quellen unseres Wissens keine Spur erhalten. Das Seder olam c. 22 hat nur die trockene Notiz: בשנת עשרים לפקח בא תגלת וכ' נטל עגל הזהב שבדן וחלך לו. בשנת שתים עשרה לאחז ויער ה" את רוח מלך אשור וכ' נטל עגל הזהב שבבית אל והלך לו, לקיים מה שנ' (הושע י' ו') גם אותו לאשור יובל[4].

---

[4]) Um dieses גם zu erklären, bemerkt R. Saadja (von Kimchi z. St. citirt), dass, nachdem das zu Dan aufgestellte Kalb schon früher weggeführt worden, es hier richtig heisse: „Auch dieses (d. h. das zu Bethel) u. s. w. (גם אותו לרבות, עגל שבדן נגלה תחלה). Schröter (im Archiv für wissensch. Erforsch. d. a. Test. herausgegeben von Merx, p. 176, Anm. 4) übersetzt diese Stelle unrichtig: R. Saadja erklärt גם, dass es einschliesse das Kalb, welches in Dan zuerst weggeführt worden ist."

Nr. 33.

Cap. XI. v. 4. בחבלי אדם. Nachdem Hieron. den vorhergehenden Vers auf die göttliche Fürsorge, die dem Volke Israel während des vierzigjährigen Zuges durch die Wüste zu Theil geworden, bezogen (ähnlich dem Midrasch Jalk. II, 528, und Mechilta zu בשלח) fährt er, die angeführten Worte erklärend, also fort: Curavi autem eos propter funiculos et vincula charitatis, quibus mihi Abraham, Isaac et Jacob astrinxeram. Auch in der angeführten Jalkutstelle wird dieses אדם in prägnanter Weise unter Anderem auf einen der Stammväter bezogen: ד"א בחבלי אדם בחבלי אדם וה יעקב Abrabanel bezieht es auf Mose כלו' בהנהגת אדם והו משה.

Die Schlussworte dieses Verses ואט אליו אוכיל übersetzt Hieron. „declinavi ad eum ut vesceretur" und erklärt im Commentar „quod cibum mannae ad eum fecit declinare". Ebenso fasst es der Midrasch (Jalk. l. c.) und auch das Targum übersetzt in diesem Sinne: ואף כד הוו במדברא אסגחי להון טובא למיכל Dagegen leiten die LXX., Tanchum und Raschi das Wort von כול ab, Letzterer erklärt: הטיתי לו כח להכיל עול היסורין.

Nr. 34.

Cap. XII. v. 1. ויהודה עֹד רָד עִם אֵל. Wie sehr Hieron. nicht blos in seinen Erklärungen zur Bibel, sondern auch bei seiner Bibelübersetzung unter dem Einflusse der jüdischen Sage steht, geht aus der vorliegenden Stelle wieder klar hervor. Er übersetzt dieselbe nämlich: „Judas autem testis descendit cum Deo". Nun wird jeder mit der älteren jüd. Sagenkunde Vertraute durch diese Uebersetzung (die עֹד = עֵד und רָד = יָרַד nimmt) sofort an die in den Talmuden und Midraschim öfters wiederkehrende hagadische Erzählung, wonach der Stamm Juda, sein beherzter Stammesfürst an der Spitze, beim Durchzuge durch das rothe Meer das meiste Gottvertrauen bewiesen und den ersten Schritt in's Meer gethan hätte, erinnert. Der ursprüngliche Bericht, der ebenfalls an die vorliegende Prophetenstelle anknüpft, scheint Sota 37 a enthalten zu sein: כשעמדו ישראל על הים וכ' זה אומר אין אני יורד תחלה לים וזה אומר אין וכ' קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחלה שנ' סבבוני בכחש אפרים ובמרמה

בית ישראל ויהודה עד רד עם אל, לפיכך זכה יהודה לעשות ממשלה בישראל שנ' היתה יהודה לקדשו וכ' (cfr. Jalk. I, 234. II, 799). Hieron. führt diese Sage, um seine auffallende Uebersetzung dieses Verses zu motiviren, in aller Ausführlichkeit an: „Tradunt Hebraei hujuscemodi fabulam: In exitu Israel ex Aegypto, quando ex alia parte mons, ex alia rubrum mare, et ex alia Pharaonis exercitus cingebatur, et inclusus populus tenebatur, ceteris tribubus desparantibus salutem et aut reverti in Aegyptum aut bellare cupientibus, solus Juda fideliter ingressus est mare; unde et regnum meruit accipere, et hoc esse quod nunc dicatur: Judas testis sermonum Dei et astipulator ac vindex descendit cum Deo in mare, et inter sanctos fuit fidelissimus, ut verbis jubentis crederet Dei." Während nun beide Relationen inhaltlich genau übereinstimmen, ja sogar bis auf die Schlussfolgerung „unde et regnum meruit accipere" (לפיכך זכה יהודה לעשות ממשלה), scheint doch die exegetische Operation bei ihnen eine verschiedene zu sein; denn während der Talmud seinen Beweis hauptsächlich aus dem Wörtchen רָד, das er für gleichbedeutend mit ירד nimmt, führt[5]), lässt Hieron. ausserdem (denn רד übersetzt er ebenfalls „descendit") das Wörtchen עד als „Zeuge" (עֵד) auftreten. Allein auch diese Umbiegung des עַד in עֵד scheint nicht hieronymianisch, sondern ebenfalls talmudisch zu sein, wie aus folgender Jalkutstelle (II, 35) ersichtlich: היה ר' מאיר אומר כשהיו ישראל וכאים היו מעידים בעצמם שנ' ערים אתם בכם, קלקלו בעצמם שנ' סבבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל העיד בהם שבט יהודה.

Bemerkenswerth ist, dass R. Meir, auch sonst als Textes-kritiker bekannt (בספרו של ר' מאיר מצאו כתוב וכ', cfr. Midrasch rabba zu Gen. c. Jerus. Taanith I.), der Autor dieser hagadischen Conjectur ist.

Wir führen einer ähnlichen Conjectur wegen hier noch die Worte des Hieron. zu Zephanja 3, 8 ליום קומי לְעַד an; er sagt daselbst: Ubi nos transtulimus „in die resurrectionis meae in

---

[5]) R. Meir zerlegt (ibid.) zu ähnlichem Behufe das Wort רדם (Ps. 68, 28) im רָדְ יָם.

futurum", omnes interpretati sunt „in testimonium". Hebraeus, qui me in scripturis instituit asserebat, לָעַד in praesenti loco magis εἰς ἔτι (i. e. in futurum) debere intelligi, quam „in testimonium", עַד enim, quod scribitur per litteras ע et ד et „ἔτι" et „μαρτύριον" intelligi. Wer sind die „omnes", die nach Hieron. das hiesige לָעַד mit „in testimonium" übersetzen? Man sehe nur die LXX., die Peschittho, auch das Targum. Doch die beiden letzteren kannte Hieron. nicht. Sieht man sich aber bei den Agadisten um, so findet man, dass sie offenbar für לָעַד zur Stelle לָעַד gelesen haben. Man vergleiche Jalk. II. 567. אמר הקב"ה וכ' מי שיחכח למלכותי אני בעצמי מעיד בו לטובה שנ' לכן חכו לי נאם ה" ליום קומי לעד. Noch deutlicher ist dies aus der folgenden Stelle (Jalk. ib.) zu ersehen: ד"א ליום קומי לעד ביום קומי להעיד וכו'.

Nr. 35.

Wir fassen zum Schluss hier mehrere Stellen aus diesem Propheten zusammen, an denen Hieronymus mit Hülfe seiner hebr. Sprachkenntnisse eine gesunde Kritik der betreffenden griechischen Uebersetzungen übt[6]).

1) IX, 12. אוי להם בְּשׁוּרִי מהם. In eo loco, quo nos diximus: „Vae iis cum recessero ab eis", LXX, et Theodotio transtulerunt: Vae eis, caro mea ex eis. Quaerensque causam, cur sit tanta varietas, hanc mihi videor reperisse: „Caro mea" lingua Hebraea dicitur „Besari", rursum si dicamus „recessio mea" sive „declinatio mea" dicitur „Besuri" LXX. igitur et Theodotio pro eo quod est „recessio mea" verterunt „caro mea".

2) ibid. v. 13. אפרים כאשר ראיתי לְצוֹר. Rursum ubi nos posuimus: „Ephraim, ut vidi Tyrus erat", LXX. interpretati sunt „θῆραν i. e. venationem sive capturam" Aquila, Symmachus et Theodotio „petram durissimam, i. e. silicem",

---

[6]) Einige hierher gehörige Stellen haben wir im Jahrg. 1865 dieser Monatsschrift sub Nr. 4, 5 und 6 mitgetheilt.

quod lingua Hebraica appellatur „Zur“ quod si legamus „Zor“ Tyrus dicitur. Putantes autem LXX. interpretes ob literarum similitudinem Daleth et Res non esse „Res“ sed „Daleth“ legerunt „Zud“ i. e. „venationem sive capturam“, unde et „Beth-Zaida“ domus dicitur venatorum“. Auf eine ähnliche Buchstabenverwechselung macht Hieron. auch zu folgenden beiden Stellen aufmerksam:

3) Ibid v. 6. מחמד Quod autem in LXX. dicitur „Machmas“ in Hebraeo non habetur sed „machmad“. Ex quo perspicuum est, falsos eos esse similitudine literarum ד et ר.

4) Ibid. v. 7. יֵרֵעוּ Et in hoc loco error est solitus. Ubi nos interpretati sumus „scitote“ et in Hebraeo legitur „jedeu“ LXX. transtulerunt „καὶ κακωθήσεται“ i. e. „et affligetur“, Jod literam Vau putantes, et pro ד legentes ר.

5) XII, 12. שְׁוָרִים Hieron. übersetzt richtig „bobus“ und rügt den Irrthum der LXX., die „ἄρχοντες übersetzen, also שָׂרִים gelesen haben“ verbi similitudine atque ambiguitate decepti.

6) XIII, 3. וכעשן מֵאֲרֻבָּה die LXX. lasen מֵאַרְבֶּה, wozu Hier. bemerkt: Apud Hebraeos „locusta“ et „fumarium“ iisdem scribitur literis.

7) Ib. v. 7. אָשׁוּר. Hier liest Hieron. mit den LXX אַשּׁוּר; ebenso die Peschittho.

8) Ib. v. 14 אֱהִי דְבָרֶיךָ. Hieron. übersetzt: Ero mors tua — er nahm אהי = אהיה, ebenso Symmachus; die LXX. und Aquila übersetzen ποῦ ἡ δική σου, sie fassten אֵי richtig als Fragepartikel = איה, leiteten aber דבריך von דָּבָר statt von דֶּבֶר ab — legentes „Dabar“ pro „Deber“ rügt Hieron. Das Targ. that dies ebenfalls יהי ממרי.

9) XIV, 3. פָּרִים. Pro „vitulis“ qui Hebraice appellantur פָּרִים, LXX. καρπόν i. e. „fructum“ transtulerunt, qui dicitur פְּרִי, falsi sermonis similitudine.

Analekten.

Zur Mischna der Middot.

Von

Dr. Berliner.

Ein weiteres Fragment dieses von Dr. Steinschneider zum 70. Geburtstage des Dr. Zunz veröffentlichten, jedenfalls aber noch nicht vollständigen Schriftchens[1]), glaube ich im Jalkut Abschnitt Pekude nachweisen zu können. Was wir nämlich dort von § 419 an bis 427 lesen, gehört den 49 Middot an, so weit wir dies aus folgenden drei Citaten im Raschi-Commentar folgern dürfen. Was Raschi zum 2. B. M. Cap. 27 Vers 5 nom. מ"ט מדות anführt, lesen wir § 419 des Jalkut in den Worten: כדברי האומרים ג' אמות קומתו י' אמות היה הכבש שלו.

Ebenso ist im § 421 diejenige Stelle enthalten, die Raschi zum 2. B. M. 26, 5 mit den Worten היריעות ארכן כ"ח anführt; indem er die betreffende Erläuterung der des Talmud zu Sab. 89b, womit noch Cap. 2 der Baraita der Stiftshütte übereinstimmt, entgegen hält. Nur muss dort im Jalkut (wir citiren nach der Lemberger Ausgabe v. J. 1858), wie leicht zu ersehen, verbessert werden רחבן מ' אמה und ארכן כ"ח אמות[2]). Auch was Raschi zum V. 13 des Cap. 26 ohne Weiteres anführt למדה תורה דרך

---

[1]) Den dort S. 6 zusammengestellten Citaten ist noch Raschi zum 1. Buch der Könige Cap. 7, Vers 17, ausser Vers 16 (es muss nämlich dort sub ג Vers טז heissen) nachzutragen. Zum Citat sub א ist noch hinzuzufügen, dass Raschi nur in Sukka 8 den mathematischen Satz כמה מרובע ausdrücklich aus den 49 Middot anführt (der sich übrigens ausser Oholoth 12 auch in der Baraita der Stiftshütte Cap. 12 findet), nicht aber in Erubin 14b, 56b, 57a, 76b, auch nicht in Baba bathra 27 und im Buch der Könige Cap. 7, Vers 26.

[2]) Nach dem Commentar זית רענן ist dort auch noch zu emendiren: statt סדרים (כ) עשרים muss es heissen סדרים ב'; ferner ist statt תשעה אמות — 2 Mal dort — שמונה אמות zu lesen, wie es auch aus Raschi zur Stelle zu ersehen ist.

ארץ שיהא אדם חם על היפה findet sich ebenfalls im § 422 des Jalkut. Ein anderes Citat Raschi's, nämlich das zu Psalm 78, 16 dürfte sich im § 426 nachweisen lassen. Obwohl dieser Midrasch eher dem Tanchuma zum Abschnitt חקת (von dorther haben ihn auch Jalkut חקת und Raschi zu 4. B. M. 21, 18 abgeholt) angehörig ist, so ist doch auch in den Worten des Jalkut

הבאר היתה וכ' ומהלכין בין משפחה למשפחה וכ' ונעשים נהרים נהרים בין כל שבט ושבט u. s. w.

eine annähernde Analogie für diesen Midrasch wiederzuerkennen.

Es darf demnach angenommen werden, dass das, was der Jalkut im § 419 von ר' נחמיה אמר, vielleicht auch erst von den Worten ארך הרחצר an[3]), bis zum 427 hin anonym bringt, der Mischna der 49 Middot angehört, während der Schluss § 427 der Baraita der Stiftshütte Cap. 11 wörtlich entnommen ist.

Recensionen und Anzeigen.

Kanngiesser, Dr. Gustav. Die Stellung Moses Mendelssohn's in der Geschichte der Aesthetik. Frankfurt a. M. 1868. F. Bovelli'sche Buchhandlung. VIII. S. 115.

Es darf als ein eigenthümliches Verdienst unserer modernen Literatur bezeichnet werden, dass sie sich die Aufgabe gestellt hat, das Urtheil über gewisse historische und litterarhistorische Thatsachen und Persönlichkeiten, welche durch der Zeiten Gunst oder Ungunst getragen einer gerechten Würdigung bisher noch

---

[3]) Es ist dort eine ganze Confusion der einzelnen Theile zu bemerken; der Anfang des § 419 ר"נ אומר gehört wahrscheinlich vor die Worte ארך הרחצר bis zum Schlusse des Paragraphen, dessen Fortsetzung im § 420 mit den Worten האהל היה משוך erscheint. Die dort gegebene Vergleichung der Stiftshütte mit dem Kosmos aber, beginnend in § 419 mit den Worten אהל מועד שעשה משה bis ראה ניסים שעשה להם ist in § 420 Anfang weiter zu lesen. — Uebrigens ist diese Vergleichung sehr lückenhaft, wenn man die Parallelen im Tanchuma Abschn. Pekude und Midrasch der Psalmen Cap. 26 beachtet.

entbehrten, zu berichtigen und durch eine nochmalige und genauere Revision der Acten die oft verletzte historische Gerechtigkeit wieder herzustellen. Dass ein solches Bestreben jedoch gereizt durch den Gegensatz, in welchen es sich mit der hergebrachten Meinung befindet, zumeist der Gefahr ausgesetzt ist, in Uebertreibung und Paradoxie auszuarten, ist eine in unserer Zeit der „Rettungen" oft gemachte Erfahrung. Es bedarf daher in den meisten Fällen erst einer dritten vermittelnden Ansicht, welche mit Vermeidung beider Extreme Lob und Tadel auf ihr richtiges Maass zurückzuführen und ein nach allen Seiten hin gerechtes und befriedigendes Endurtheil abzugeben im Stande ist. Dass jedoch eine von so verschiedenen Standpunkten ausgehende Beurtheilung sich nur an solche Ereignisse und Persönlichkeiten knüpft, welche dem geschichtlichen Beobachter von ganz besonderer Bedeutung und eigenthümlichen Interesse zu sein scheinen, liegt in der Natur der Sache.

Diesem wechselvollen Schicksale nun mussten auch die Schriften Moses Mendelssohn's unterliegen. Während sie bis an das Ende des vorigen Jahrhunderts nicht nur allgemein hochgeschätzt und gerühmt wurden, sondern sogar unter den vorzüglichsten Erzeugnissen des deutschen Geistes eine der ehrenvollsten Stellen angewiesen erhielten, sind sie seit der weiteren Verbreitung und Entwickelung der kritischen Philosophie in ungebührlicher Weise herabgesetzt und vernachlässigt worden. Die Fortschritte, welche man seither in der deutschen Philosophie offenbar gemacht hatte, und durch welche die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie allerdings überwunden worden war, gaben die Veranlassung, dass man die Vertreter der sogenannten Popularphilosophie mit ungemeiner Geringschätzung behandelte und sie in Bausch und Bogen verurtheilte. Da man sich um die Verschiedenheit der einzelnen Individualitäten nicht viel bekümmerte, so stand man nicht an, ein Urtheil, das vielleicht auf einen Nicolai noch anwendbar war, auch auf Mendelssohn auszudehnen. Eine Folge dieser oberflächlichen und obenhin urtheilenden Betrachtungsweise ist es z. B., wenn Hegel (Vorles. über d. Gesch. d. Philos. Bd. III. pag. 537) auf den seltsamen Einfall geräth, Mendelssohn eine so unbegrenzte Eitelkeit zur Last zu legen, dass er sich für den grössten Philosophen gehalten habe und Niemanden neben sich habe wollen aufkommen

lassen. Wer einem Manne wie Mendelssohn, dessen ausserordentliche Bescheidenheit von Allen, die je mit ihm in Berührung gekommen sind, nachdrücklichst hervorgehoben wird, derartige Vorwürfe zu machen im Stande ist, von dem darf es uns auch nicht Wunder nehmen, wenn er in seiner Beurtheilung der litterarischen Leistungen Mendelssohn's an Ausdrücken, wie Flachheit, Unwissenheit und ähnl. fast unerschöpflich zu sein scheint. Dem Beispiele ihres Meisters folgend hat es denn die Hegel'sche Schule überhaupt an ebenso schiefen wie ungerechten Urtheilen über Mendelssohn nicht fehlen lassen. Uns genüge es hier, auf die Darstellung zu verweisen, welche Rosenkranz in seiner Geschichte der Kant'schen Philosophie von Mendelssohn gibt, um einzusehen, zu welchen Albernheiten ein übel angebrachter Pragmatismus in Hegelscher Manier selbst einen sonst so feinen Kritiker, wie es Rosenkranz unleugbar ist, zu verleiten vermag. Um den gewaltigen Eindruck zu erklären, welchen Mendelssohn auf Männer wie Garve, Lessing und Kant gemacht hat, begnügt man sich, darauf hinzuweisen, dass es vorzugsweise der Jude Mendelssohn gewesen sei, an welchem die damalige Zeit ein so hervorragendes Interesse nahm, weil man erstaunt war, „einen aufgeklärten, mit so viel Geist und Charakter ausgestatteten Juden und in ihm die Sehnsucht nach dem allgemein Menschlichen, für das man schwärmte, verkörpert zu sehen.“ So viel Richtiges auch einerseits diese Bemerkung enthält, so bot sie doch andererseits ein Vehikel, Mendelssohn's Verdienst um die deutsche Litteratur herabzusetzen und die ihm zuerkannte Stellung in derselben einzig und allein auf diesen äusserlichen Umstand zurückzuführen. Man kann zugeben, dass ein gut Theil der Begeisterung, welche man Mendelssohn entgegenbrachte, der ungewohnten Erscheinung eines vollständig auf der Höhe seiner Zeit stehenden Juden galt, ohne ihn deshalb in eine Reihe mit Männern wie Sulzer, Teller oder Engel zu stellen. Man kann es für eine Ueberschwänglichkeit jener Zeit erklären, wenn man damals in Mendelssohn einen zweiten Sokrates zu sehen glaubte, oder wenn selbst Lessing (freilich in einem Briefe vom Jahre 1754) von ihm sagt: „seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist lässt mich ihn im Voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als seine Irrthümer fehlen werden“; man kann solchen Uebertrei-

bungen, deren sich übrigens jede Zeit ihren hervorragenden Männern gegenüber schuldig macht, mit einer kühleren und unbefangeneren Beurtheilung entgegentreten, ohne für die wirklich bedeutenden Vorzüge des Mannes blind zu sein, wie es eine Zeit lang in der Kritik Mendelssohn's der Fall war.

Wir müssen es daher als einen Fortschritt anerkennen, wenn in neuester Zeit Danzel und Hettner dieser zu weit getriebenen Reaction ein objectiveres und daher milderes Urtheil entgegensetzten und so einer gerechteren Würdigung der Mendelssohn'schen Verdienste um die deutsche Literatur Eingang zu verschaffen wussten. Auf Grund dieser Vorarbeiten nun, welche den Verfasser der von uns zu besprechenden Schrift in seinen Studien über Mendelssohn nicht wenig förderten, von welchen er jedoch die Hettner'sche, unserer Ansicht nach, zu sehr unterschätzt, unternimmt es derselbe, Moses Mendelssohn die Stellung anzuweisen, welche ihm in der Geschichte der Aesthetik gebührt. Im ersten allgemeinen Theile seiner Arbeit versucht es der Verf., auch seinerseits die Vorurtheile zu widerlegen, welche so lange auf der Zeit der Aufklärung und der Popularphilosophie lasteten, und die Bedeutsamkeit dieser Periode für die Entwickelungsgeschichte der deutschen Philosophie in das rechte Licht zu stellen. Der Verfasser schliesst sich der Auffassung Kuno Fischer's an, nach welcher die Aufklärungsperiode von Leibnitz erzeugt in Lessing ihren grössten Vertreter findet und auf einen Kant ausgeht. Es lässt sich nun darüber streiten, ob eine derartige Auffassung, welche freilich für denjenigen, der wie Kuno Fischer bemüht ist, überall eine geradlinige Entwickelung der philosophischen Systeme und Standpunkte nachzuweisen, ausserordentlich viel Bestechendes hat, in Wahrheit begründet und berechtigt ist; das jedoch muss man derselben einräumen, dass sie ausserordentlich geeignet ist, die historische Forschung anzuregen und in längst aufgegebene Gebiete zurückzulenken.

Wir sind zwar nicht der Ansicht, dass es, um der Zeit der Aufklärung gerecht zu werden, nothwendig sei, sie so weit nach rückwärts auszudehnen, wir können uns auch dazu nicht bereden lassen, dass es gerade die Aufklärung gewesen sei, welche einen Lessing gezeitigt, und müssen es endlich auch in Abrede stellen, dass Kant in seinen Leistungen für die kritische Philo-

sophie von den Anschauungen der Aufklärung wesentlich beeinflusst worden sei.

Allein dies sind Fragen, welche den eigentlichen Kern des von unserem Verfasser behandelten Gegenstandes wenig berühren.

Indem der Verf. auf Moses Mendelssohn übergeht, macht er mit Recht auf das nicht geringe Verdienst der Popularphilosophie aufmerksam, welches darin bestand, dass sie sich bemühte, ein Feld der Wissenschaft wieder anzubauen, welches der vorangegangenen Zeit der Aufklärung fast vollständig abhanden gekommen war, wir meinen die philosophische Aesthetik. Diese auffallende Vernachlässigung der Kunstbetrachtung hatte ihren Grund nicht nur in der Nüchternheit und Unempfänglichkeit jener Zeitrichtung, deren vorherrschende Tendenzen auf Moralisirung und Aufklärung des Volkes gerichtet waren sondern hängt zum grossen Theile auch mit der niedrigen Stellung zusammen, welche der Sinnlichkeit oder, wie sie damals hiess, dem unteren Seelenvermögen in der unumschränkt herrschenden Leibnitz-Wolff'schen Philosophie zuertheilt wurde. Obwohl Leibnitz selbst durch seine wunderbare Universalität davor geschützt war, die Bedeutung der Aesthetik zu übersehen oder zu unterschätzen und in der That auch nach dieser Richtung hin manchen anregenden Gedanken geäussert hatte, so lag doch der Keim der gerügten Vernachlässigung schon in Leibnitzen's Auffassung der Sinnlichkeit als verworrener und dunkler Vorstellung. Ja selbst zur Zeit, als durch Baumgartens Einführung der aesthetischen Wissenschaft in das System der damals dominirenden Zeitphilosophie kunstphilosophische Untersuchungen wieder in Schwung gekommen waren, hatte die neue Lehre einen harten Kampf zu bestehen, bis sie diesen Begriff und seine Consequenzen völlig überwand. Wir glauben, dass dieser Umstand von dem Verfasser unserer Schrift mehr hätte hervorgehoben werden müssen, als es von ihm geschieht. Dass jene Leibnitz'sche Lehre in der That von so nachhaltigem Einflusse auf das Schicksal der Aesthetik gewesen ist, beweist übrigens am treffendsten der Umstand, dass Baumgarten einer Entschuldigung dafür zu bedürfen glaubte, dass er der Untersuchung jener Wissenschaft seinen Fleiss zugewendet habe, trotzdem den aesthetischen Bestrebungen doch nur ein Werth für die niederen Seelenkräfte beiwohne. Ritter, in seiner Geschichte der Philosophie, vergleich

diese Aeusserung passend mit der Entschuldigung Wolff's darüber, dass er empirische Kenntnisse der Philosophie beigemischt habe. Es lässt sich nun leicht einsehen, dass wer mit solchen Ansichten über den Werth seiner Wissenschaft an die Bearbeitung derselben geht, wie es bei Baumgarten der Fall war, nicht gerade befähigt ist, derselben einen höheren Aufschwung zu geben. Und in der That muss man Baumgarten's Verdienst dahin beschränken, dass er es war, der zuerst die Aesthetik als geschlossene Wissenschaft hinstellte, die verschiedenen Theile derselben unter dem neuen, Allen gemeinsamen Namen vereinigte und dem so zu Stande gebrachten Ganzen seine Stelle im Systeme der philosophischen Wissenschaften anzuweisen bemüht war. Positive Leistungen auf diesem Gebiete lassen sich ihm wohl wenig nachrühmen.

Unter den Nachfolgern und Fortsetzern Baumgartens ist es nun Moses Mendelssohn, welcher vor Allen die Theorie der schönen Künste am glücklichsten bearbeitete und ihre Grenzen nicht unbeträchtlich erweiterte. Das Verdienst unseres Verfassers ist es daher, zum ersten Male mit grösserer Energie darauf hingewiesen zu haben, dass auf diesem Gebiete der Schwerpunkt der litterarischen Thätigkeit Moses Mendelssohn's zu suchen sei. Es würde ein unnützes Unternehmen sein, wollten wir hier, dem Gange unseres Buches folgend, durch Auszüge aus demselben zu zeigen versuchen, wie der Verfasser seiner Aufgabe, Moses Mendelssohn's Verdienste um die Aesthetik nachzuweisen, gerecht wird. Da der Verfasser den richtigen Weg einschlägt, durch Analyse der hierher gehörigen Schriften Mendelssohn's und durch eine sich hieran knüpfende Besprechung der gewonnenen Resultate dem Leser ein klares Bild von der hohen Bedeutung Mendelssohn's als Kunstphilosophen zu liefern, so würden wir weder dem Verfasser noch dem Leser einen Dienst damit erweisen, wenn wir über dieses Referat hier wiederum zu referiren versuchten. Wir müssen daher den Leser in dieser Beziehung auf das Buch selbst verweisen, können ihm aber zugleich die Versicherung mit auf den Weg geben, dass der Verf. es verstanden hat, durch eine frische und kräftige Darstellung seines Gegenstandes die Lectüre seiner Schrift zu einer ebenso angenehmen wie lehrreichen Beschäftigung zu machen. Wir wollen hier nur in gedrängter Weise auf diejenigen Resultate noch auf-

merksam machen, welche uns von besonderer Bedeutung für die Erkenntniss der Mendelssohn'schen Leistungen auf aesthetischem Gebiete zu sein scheinen.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie die Leibnitzische Lehre durch ihre Auffassung der Sinnlichkeit als verworrener Vorstellung hemmend und schädigend auf den Fortgang der aesthetischen Wissenschaft gewirkt hat. Obschon nun Mendelssohn in seinen aesthetischen Forschungen, wenn auch mit Berücksichtigung der Engländer, von Baumgarten ausgeht und ein bis in den Tod getreuer Anhänger der Leibnitz-Wolff'schen Schule ist, so weiss er sich doch in dieser Beziehung von seinen Lehrmeistern zu emancipiren und bekämpft z. B., wie unser Verfasser gegen Zimmermann nachweist, die Ansicht, dass Schönheit in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit beruhe. Mendelssohn bemüht sich in den Briefen über die Empfindung den Nachweis zu führen, dass Klarheit der Vorstellung das Vergnügen nur befördere. Es ist überhaupt das grosse Verdienst Mendelssohn's, dass er die von Baumgarten nicht geschiedenen Begriffe der Schönheit und Vollkommenheit von einander sondert und die Schönheit als die gefällige äussere Verknüpfung in der Form erklärt, während die Vollkommenheit in dem vernünftigen inneren Zusammenhange und der Zweckmässigkeit bestehe. Mit Recht macht zwar der Verfasser unserer Schrift darauf aufmerksam, dass Mendelssohn in den Vorurtheilen seiner Schule befangen es nicht wagt, die Consequenzen, welche sich aus dieser Definition der Schönheit ergeben, selbst zu ziehen. Weit entfernt, die Schönheit der Form der inneren Gesetzmässigkeit und Vollkommenheit gleichzustellen, scheut sich vielmehr auch Mendelssohn nicht den Satz auszusprechen, dass das Vergnügen an der sinnlichen Schönheit oder der Einheit im Mannigfaltigen blos unserem Unvermögen zuzuschreiben sei (S 35).

Gehen wir nun zu einem anderen Punkte über und sehen wir, wie Mendelssohn es verstanden hat, die Grenzen der Aesthetik, welche Baumgarten so eng gezogen hatte, dass eigentlich nur die Poesie und Beredtsamkeit dabei berücksichtigt worden waren, zu erweitern und auch die anderen Künste in ihr Bereich zu ziehen. Es geschieht dies zuerst bei Gelegenheit einer Recension, welche Mendelssohn über den von Meier ver-

öffentlichten „Auszug aus den Anfangsgründen alter schöner Künste und Wissenschaften“ für die Bibliothek der schönen Wissenschaften schrieb und die sich in den gesammelten Werken 4, 1 S. 313 findet. Es dürfte freilich heut zu Tage kaum glaublich erscheinen, dass eine allgemeine Theorie der Aesthetik die Malerei und Plastik ebensowenig wie die Musik in ihre Betrachtung zieht und sich fast einzig und allein mit den sogenannten redenden Künsten beschäftigt. Und dennoch ist dies bei Baumgarten sowohl als bei Meier, der sich freilich vollständig an den Ersteren anschliesst, der Fall. Erst Mendelssohn war es vorbehalten, diesen Mangel aufzudecken, und wir wollen daher die Worte, mit welchen er dies thut, hier anführen.

„Allein uns dünkt, dass der Erfinder dieser Wissenschaft der Welt nicht alles geliefert habe, was seine Erklärung des Wortes Aesthetik verspricht. Die Aesthetik soll eigentlich die Wissenschaft der schönen Erkenntniss überhaupt, die Theorie aller schönen Künste und Wissenschaften enthalten; alle Erklärungen und Lehrsätze derselben müssen daher so allgemein sein, dass sie ohne Zwang auf jede schöne Kunst insbesondere angewendet werden können. Wenn man z. B. in der allgemeinen Aesthetik erklärt, was erhaben sei, so muss sich die Erklärung sowohl auf die erhabene Schreibart, als auf den erhabenen Contour in der Malerei und Bildhauerkunst, auf die erhabenen Gänge in der Musik, und auf die erhabene Bauart anwenden lassen; denn alle diese Künste haben ihren niedrigen, mittelmässigen und erhabenen Styl. Erklärt man, was die Schönheit in den Gegenständen sei, so muss diese Erklärung einer allgemeinen algebraischen Formel gleichen, zu welcher man nur noch einige Bestimmungen hinzuzuthun hat, um die verschiedenen Arten der Schönheit in den Gedanken, in der Sprache, in den Figuren, Linien und Bewegungen, und endlich in den Tönen und Farben näher erklären zu können. Dieses fordert man mit Recht von einer Aesthetik, von einer Theorie der Schönheit überhaupt.

Betrachtet man aber die Aesthetik des Herrn Prof. Baumgarten, oder die Anfangsgründe des Herrn Meier (denn die letztern sind nichts als eine weitläuftigere Ausführung der erstern, so scheint, als wenn man bei der ganzen Einrichtung des Werks bloss die schönen Wissenschaften, d. i. Poesie und Beredtsamkeit zum Augenmerk gehabt hätte u. s. w.“

Bemerkenswerth ist schliesslich noch die Annäherung an Kant, welche der Verf. mit gutem Rechte in einer Stelle der Morgenstunden findet, wo Mendelssohn gegen die Eintheilung ankämpft, welche nur zwei Seelenvermögen anerkennt, nämlich das Erkenntnissvermögen und das Begehrungsvermögen. Mendelssohn erhebt dagegen Einsprache, dass man die Empfindung von Lust und Unlust, welche durch die Betrachtung des Natur- oder Kunstschönen erzeugt wird, dem Begehrungsvermögen zuschreibe. „Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst ohne die mindeste Regung von Begierde mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, dass sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird, dass sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen, und von dem Verlangen, sie zu benutzen, auch noch so weit entfernt sind u. s. w.“ Man muss in der That einräumen, dass in diesen Worten die bedeutungsvolle und folgenreiche Lehre Kant's vom interesselosen Wohlgefallen am Schönen, welche den Kernpunkt der Kritik der Urtheilskraft bildet, im Keime schon enthalten sei.

Indem wir nun die Besprechung der oben bezeichneten Schrift schliessen, können wir nicht umhin, den Wunsch auszusprechen, es möge dieselbe dazu beitragen, das Interesse an den Mendelssohn'schen Schriften auch in weiteren Kreisen wiederzuerwecken oder neu zu beleben. Eine gerechtere Würdigung des nicht minder um die deutsche Literatur als um das Judenthum hochverdienten Mannes wird die sorgfältige Beschäftigung mit seinen Werken wohl hoffentlich dann von selbst herbeiführen.

Dr. J. Guttmann.

Homiletische Monatsschrift für Rabbiner, Prediger und Religionslehrer. Redigirt und herausgegeben von Dr. S. H. Sonneschein. Prag, H. Dominicus.

Die jüdische Predigt ist längst aus dem Kindesalter herausgetreten und gewinnt auch in den Kreisen, wo man noch vor einigen Jahrzehnten Vorträge in der Landessprache als ketzerische Neuerung verurtheilte, immer mehr Boden. Schon hat auch die Predigtliteratur treffliche Muster aufzuweisen, an denen

jüngere Theologen sich bilden können, und von Tag zu Tag mehren sich die Veröffentlichungen theils ganzer Sammlungen, theils einzelner Predigten. Gleichwohl lässt sich nicht leugnen, dass auf diesem Gebiete noch sehr viel zu leisten ist. Noch fehlt es an einer Theorie der jüdischen Homiletik ebenso wie an einer Geschichte derselben, noch sind die Grenzen, innerhalb welcher die Bibelexegese oder der Midrasch in der Predigt eine Stelle finden sollen, nicht abgesteckt, noch gibt es Prediger, die ihren eigenen Weg gehen und entweder durch allzusehr gehäufte Citate aus Profanschriftstellern ihre Predigt dem Leser ungeniessbar machen, oder durch schulgerechte und trockene Behandlung dss Themas in die Gefahr kommen, — langweilig zu werden. Da hat denn ein Journal, das die Interessen der Predigt im weitesten Sinne vertreten soll, ein weites Feld der Thätigkeit, und es war daher der „Homiletischen Monatsschrift" gleich bei ihrer Begründung ein günstiges Prognosticon zu stellen. Und die vorliegenden Hefte (Januar bis Juli) haben die gehegte Erwartung in dem Masse befriedigt, dass dem Unternehmen ein fernerer gedeihlicher Fortgang zu wünschen ist.

Die erste Rubrik „Erklärung der Hagada in historischer wie in philologischer Hinsicht" brachte nebst einer anregenden Abhandlung vom Herausgeber recht schätzenswerthe Beiträge von Dr. Jellinek unter dem Titel „Hagadische Analecten", deren Fortsetzung jedem Leser willkommen sein wird. Als „Darstellung des dogmatischen und ethischen Lehrinhalts der heiligen Schrift" ist die grössere, sehr gründliche Abhandlung von Dr. G. Perlitz über das „Verhältniss Ibn Esra's zu Saadias" vorzüglich herzorzuheben. Besonders wirft das dritte Capitel (S. 160ff.) auf die philosophischen Ansichten Beider interessante Streiflichter, so dass eine Vervollständigung der hier uud anderweitig von demselben Verf. mitgetheilten Studien über Ibn Esra das Verständniss dieses Exegeten wesentlich bereichern dürfte.

Neben dieser streng wissenschaftlichen Abhandlung wurden in anregender Weise Fragen besprochen, die das Wesen und die Theorie der jüdischen Predigt betreffen, oder auf den öffentlichen Gottesdienst, den Religionsunterricht u. s. w. Bezug haben, ja auch eine an das Feuilleton streifende Skizze „Der Maggid von Dubno" fand in einem Hefte ihre Stelle. Hauptsächlich wurde natürlich die Predigt und besonders die Casualrede be-

rücksichtigt. Und hier finden wir Leistungen von anerkannten Meistern der jüdischen Kanzelberedtsamkeit, die den bereits bekannten derselben sich würdig anreihen; so die „Kleinen Reden“ und die ebenso tief empfundenen, wie an Form und Inhalt gediegenen „Leichenreden“ von Dr. Jellinek, ferner vom sel. Mannheimer eine „Rede am Grabe der Märzgefallenen“, zuletzt von Dr. Klemperer eine recht geistvoll durchgeführte Traupredigt. Auch von den übrigen Mitarbeitern verdient manche Leistung besonders erwähnt zu werden, so eine Sabbath-Toldoth-Predigt und eine Leichenrede von Dr. N. Brüll, der in Bezug auf geschickte Handhabung des Textes und kraftvolle Sprache vielfach an Jellinek erinnert, ferner vom Herausgeber einige Predigten und Casualreden, unter denen besonders die Predigt „Wissenschaft versöhnt“ durch angemessene Behandlung des Themas den Leser ebenso interessirt, wie sie den Zuhörer gewiss erbaut hat.

Alle die einzelnen Predigten zu besprechen, würde zu weit führen; es genüge die Bemerkung, dass der Leser in jedem Hefte Lesenswerthes, Interessantes und Neues finden und immer eine fruchtbare Anregung empfangen wird. Zwar wird ihn nicht Alles, was Aufnahme gefunden hat, in gleicher Weise befriedigen. Er wird z. B. in der „Festrede“ von Dr. Zipser (S. 139ff.) durch den Aufwand von Gelehrsamkeit sich nicht blenden lassen und die etwaige Belehrung, die die vielen Citate (aus Herod., Thucid., Philo, Tit. Liv., Tacit., Arion, Alex. apud Vitrov (?) etc. etc.) bieten könnten, sich lieber aus einem Reallexicon holen wollen. Indess, es hat auch in der Predigt Jeder seinen eigenen Geschmack und — sein eigenes Genre. Oder vielleicht ist es ebensosehr eine Kunst, eine inhaltsleere, wie inhaltreiche Predigt zu halten. Wenigstens konnte Rec. nur von diesem letzteren Gesichtspunkte aus die Grabrede von Dr. Rothschild (S. 158ff.) zu Ende lesen.

Doch, wir wollen gegenüber einem Unternehmen, das alle Aufmunterung verdient, wegen mancher Einzelheiten, wohin wir auch die Ungenauigkeit der Correctur rechnen, keinen kritischen Feldzug eröffnen und erwähnen bloss noch, dass die Homiletische Monatsschrift auch für Läuterung des Geschmackes und Anbahnung des Besseren Manches zu leisten bestrebt ist, indem eine besondere Rubrik in jedem Hefte Recensionen und Bibliographie

gewidmet wird. Wenn hier auch manche neue Erscheinung besprochen wird, die mit der jüdischen Predigt nicht im engen Zusammenhange steht, so werden doch die meisten Leser dem Herausgeber dafür dankbar sein. D. G.

Monatschronik.

Berlin. Die Bukarester Juden haben sich wiederum hierher gewendet mit der Bitte die geeigneten Schritte zu veranlassen, um den Grausamkeiten ein Ziel zu setzen, denen sie noch immer ausgesetzt sind. Graf Bismarck wird ohne Zweifel seinen Einfluss aufbieten, um dem Wunsche der dortigen Juden gerecht zu werden. Ob dies jedoch von Erfolg sein wird, solange Bratiano am Ruder bleibt, wird von vielen Seiten mit Grund bezweifelt.

Madrid. Die spanisch-portugiesischen Juden in London beglückwünschten in einer Zuschrift an Prim das spanische Volk zu seiner Befreiung vom bourbonischen Joche und sprechen zu gleicher Zeit die Bitte aus, es möge nunmehr auch das Verbot aufgehoben werden, welches den Juden den Aufenthalt in Spanien untersagte. Prim rieth in seinem Erwiderungsschreiben den portugiesischen Juden, sich mit ihrem Gesuche an die provisorische Regierung zu wenden. Die in der Zwischenzeit erlassene allgemeine Religionsfreiheit wird wohl auch diese Angelegenheit erledigt haben.

Paris. Baron von Rothschild ist gestorben.

Wien. Herrn Dr. Güdemann ist das hiesige Rabbinat übertragen worden. Die in einem bekannten jüdischen Blatte erschienenen Schmähartikel gegen Dr. Güdemann haben hier allgemeine Indignation erregt.

Eine Alexandrinische Liebesgeschichte.

Vom Herausgeber.

Wir nahen uns der heil. Schrift mit tiefer Verehrung als der Verkünderin der höchsten Wahrheit und sind erfüllt mit Hochachtung vor den in ihr niedergelegten Gesetzen als dem Ausdrucke tiefer Weisheit. Aber sie ist uns nicht nur Lehrerin, spricht nicht nur zum Geist, auch die Sprache des Gemüthes nach allen seinen Richtungen vernehmen wir in ihr, sie gibt den verschiedenen Regungen des Gefühles den beredtesten Ausdruck, wir hören in ihr eine Sprache des Herzens, deren Widerhall in unserem Innern in tausend Accorden nachklingt. Ziehet sich doch selbst durch die Gesetze eine wohlthuende, Recht mit Billigkeit paarende Milde, und wir können nicht umhin, auch in den Vorschriften des strengen Rechts den wohlwollenden, menschliche Schwächen und menschliches Fehlen berücksichtigenden Gesetzgeber zu erkennen; und mit welchen Farben zeichnet die Schrift ihre Gestalten und gibt in ihnen den edelsten Gefühlen Ausdruck! Die Freundschaft, wo ist sie so tief empfunden, wo ihre Sprache so lebendig gesprochen worden als in dem Bilde, das die Schrift von Jonathan entwirft? Mit welcher Uneigennützigkeit, mit welcher Nichtberücksichtigung der ihm aus seiner Freundschaft drohenden Todesgefahr gibt er sich dem Freunde hin, entsagt er, der präsumtive Thronerbe, seinen eigenen Ansprüchen und ruft jenem zu: „Du wirst König

sein und ich will gern den zweiten Rang nach Dir einnehmen". Wie weit stehen die Freundschaftsbilder des klassischen Alterthums hinter dieser Freundschaft zurück! — Und welch' ein schönes Gemälde kindlicher Hingebung wird in „Ruth" gezeichnet. Der Erzähler hat seinen Pinsel in die Tiefen des Herzens getaucht, die Farben sind den edelsten Gefühlen entnommen, einfach und gross, still und menschlich erhaben, so ist nach dem Ausspruche des bekannten grossen Dichters Ruth das schönste Idyll des Alterthums.

Unter den Bildern dieser edleren Regungen hat die Liebe keinen Raum gefunden. Wir besitzen zwar ein erotisches Gedicht, in welchem der Schäfer Aminadib[1]) und die Schäferin Sulamith unübertroffene Liebeslieder gegenseitig austauschen; einer Liebesgeschichte jedoch ging die Schrift aus dem Wege oder liess sie vielmehr, weil bei der Auseinandersetzung manches den Charakter der Schrift Alterirende unvermeidlich, nicht an sich herantreten, nur mit kurzen Worten werden manche Liebesverhältnisse berührt. Erst die Apokryphen des A. T. bringen eine Liebesgeschichte, zwar nicht einen Roman — der Roman im modernen Sinne datirt erst aus dem Mittelalter —, aber eine ausgesponnene Liebesintrigue in ihrer ganzen Nacktheit und Unreinheit. Die Bücher der Apokryphen gehören ihrer grossen Mehrzahl nach Alexandrien an und sind ursprünglich griechisch verfasst, nur das Buch Sirach und das erste Buch der Maccabäer sind palästinensischen Ursprunges und waren in aramäischer,

---

[1]) Hohel. 6, 12 heisst es: לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב. Dieser Vers hat Uebersetzern und Exegeten viele Mühe gemacht; da sich aber der Eigenname עמינדב im Buche Num. mehreremals findet, so dürfte dieses עמי נדיב als identisch mit עמינדב und als Namen des Geliebten der Sulamith zu nehmen sein, und die Uebersetzung also heissen: „Mir selbst unbewusst hat meine Seele mich gemacht zum Wagen des Aminadib" d. h. er beherrscht mich ganz, hat sich ganz meiner bemächtigt. Vgl. auch die Septuaginta, welche hat *οὐκ ἔγνω ἡ ψυχή μου ἔθετό με ἅρματα Ἀμιναδάβ*. Vielleicht las der Vertent עמינדב.

der damals in Palästina landesüblichen Sprache geschrieben, später wurden sie in Alexandrien ins Griechische übertragen. Die Synagoge nahm kein Buch der Apokryphen in die heil. Schrift auf; in Alexandrien scheinen die Apokryphen zu den heil. Büchern gezählt worden zu sein[2]), die Kirche erklärt sie für canonisch. — Manche dieser apokryphischen Bücher bilden einen Anhang zu den Büchern der Schrift und zu diesen zählt Susanna[3]). Das Buch Susanna gibt sich als Einleitung zu dem Buche Daniel und will berichten, wie schon in dem Jünglinge Daniel sich der göttliche Geist manifestirte. Es wird daselbst erzählt:

In Babylon wohnte ein reicher und angesehener Mann Namens Joakim, der die schöne und gottesfürchtige Susanna, Tochter des Helkia, zur Frau hatte. Joakim besass einen Lustgarten neben seinem Hause und es kamen bei ihm die Juden zusammen. Da wurden einst zwei Aelteste aus dem Volke zu Richtern erwählt, diese waren beständig im Hause Joakims, und es ging zu ihnen alles Volk zu Gericht. Wenn nun das Volk um Mittag weggegangen war, begab sich Susanna in den Garten, um daselbst zu lustwandeln. Da bekamen diese Aeltesten, welche sie täglich hinein- und herausgehen sahen, Lust zu ihr, verbargen aber vor einander ihre Begierde und stellten sich als gingen sie nach Hause, kehrten aber, nachdem sie sich getrennt, wieder in den Garten zurück. Da sie sich einander begegneten, blieb ihnen nichts übrig, als einander ihre frevelhafte Lust zu gestehen und sie verabredeten sich, einen Zeitpunkt abzupassen, wo sie Susanna allein treffen würden. Und diese Gelegenheit bot sich

---

[2]) Bei Philo begegnet man zwar nicht einem Citat aus den Apokryphen, dieses Schweigen ist jedoch nicht beweisend, da auch manche Bücher der heil. Schrift nicht von ihm citirt worden. Hingegen besitzen die Falaschas, die Abkömmlinge ausgewanderter alexandrinischer Juden, mehrere apokryphische Bücher. Vgl. 2. Jahrg., S. 472 dieser Monatsschrift.

[3]) Eigentlich Sosanna, das hebr. שׁשַׁנָּה (Rose), und so hat auch die Septuaginta Σωσαννα.

an einem Tage dar als Susanna nach ihrer Gewohnheit im Garten spazieren ging, begleitet von zwei Mädchen. Da der Tag sehr heiss war, bekam sie Lust zu baden und sie befahl den Mädchen, ihr Oel und Salben zu bringen und die Thüren des Gartens zu verschliessen. Kaum hatten sich die Mädchen entfernt, da stürzten die zwei Aeltesten, die sich im Garten verborgen hatten, auf Susanna zu und sprachen: Thue unseren Willen und ergib Dich uns, wo nicht, so werden wir Zeugniss ablegen, dass ein Jüngling bei Dir war und Du deshalb die Mädchen fortschicktest. — Und Susanna sprach seufzend: Grosse Angst umgibt mich von allen Seiten, willfahre ich Euerem Willen, so erwartet mich Tod von oben, willfahre ich ihm nicht, so werde ich Euren Händen nicht entgehen; doch besser ihm nicht zu willfahren und in Euere Hände zu fallen als vor Gott zu sündigen. — Und als am anderen Tage das Volk bei Joakim, dem Manne Susanna's, zusammenkam, traten die Aeltesten voll ruchloser Anschläge auf und sprachen zum Volke: schicket um Susanna. Susanna erschien und die Aeltesten sagten: „Wir wandelten allein im Garten herum und es trat diese mit zwei Mädchen hinein, die sie fortschickte und hierauf die Thüre des Gartens verschloss. Und es kam nun zu ihr ein Jüngling, welcher sich verborgen hatte und schlief mit ihr. Wir befanden uns in einem Winkel des Gartens und liefen, als wir diese Schandthat sahen, auf sie zu. Des Jünglings konnten wir uns nicht bemächtigen, da er stärker war als wir, er öffnete die Thüre und entfloh. Diese aber ergriffen wir und fragten sie, wer der Jüngling sei, sie wollte es aber nicht sagen. So bezeugen wir es.“ Die Gemeinde glaubte es ihnen, da sie Aelteste und Richter des Volkes waren, und verurtheilte Susanna zum Tode. Susanna aber rief mit lauter Stimme und sprach: „Ewiger Gott, Richter des Verborgenen, der Du Alles siehest, ehe es geschieht, Du weisst, dass sie falsch wider mich gezeugt; ich sterbe, ohne etwas von dem gethan zu haben, was sie schändlicher Weise wider mich ersonnen.“ Und der Herr erhörte ihre Stimme. Als sie zum Tode abgeführt wurde, erweckte Gott den heiligen Geist eines

Jünglings Namens Daniel. Dieser rief mit lauter Stimme: „Ich bin unschuldig an diesem Blute!“ Das ganze Volk wandte sich zu ihm und sprach: „Was ist das für eine Sprache, die Du gesprochen?“ Er aber trat in ihre Mitte und sprach: „Seid ihr so thöricht, o Söhne Israels, eine Tochter Israels zum Tode zu verurtheilen, ohne genau zu forschen, ohne das Richtige zu wissen? Kehret zurück zum Gerichte, denn diese haben falsch wider sie gezeugt.“ Und das Volk kehrte zurück und die Aeltesten sprachen: „Setze Du Dich unter uns und berichte.“ Daniel aber sprach: „Entfernt sie weit einen vom andern, dann werde ich mit ihnen die Untersuchung anstellen.“ Nachdem sie von einander entfernt waren, berief er den Einen und sprach zu ihm: „O Du, dessen Tage voller Bosheit sind! jetzt kommen über Dich die Sünden, die Du früher begangen, da Du ungerechte Urtheile gefällt, die Unschuldigen verurtheilt, die Schuldigen losgesprochen hast, und Gott sagt doch, du sollst den Unschuldigen und Gerechten nicht umbringen. Wenn Du nun diese gesehen hast, so sage doch, unter welchem Baume hast Du sie gesehen mit einander verkehren?“ „Unter einem Mastixbaum,“ erwiderte Jener. „Du hast wider Deinen Kopf gelogen, sagte hierauf Daniel, schon hat ein Engel von Gott den Auftrag erhalten, Dich in der Mitte zu zerschneiden.“ Er liess ihn abtreten und befahl, den Anderen herbeizuführen. „Samen Kanaan's und nicht Juda's, Dich verführte die Schönheit, und die Begierde hat Dein Herz verkehrt! so habet Ihr es mit den Töchtern Israels gemacht und sie gaben Euch aus Furcht nach, aber diese Tochter Juda's widerstand Eurer Schändlichkeit. Sage mir nun, unter welchem Baume hast Du sie gesehen miteinander verkehren?“ Dieser sagte: unter einer Steineiche. Da sagte Daniel: „auch Du hast wider Deinen Kopf gelogen. Der Engel Gottes ist bereit, Dich, das Schwert haltend, in der Mitte durchzusägen, damit Ihr ausgerottet werdet.“ — Und die ganze Gemeinde lobte Gott mit lauter Stimme, der die auf ihn Hoffenden rettet, und sie erhob sich gegen die beiden Aeltesten, die Daniel aus ihrem eigenen Munde der Lüge überführt hatte.

Man that ihnen nach dem Gesetze Mosis in der Weise, wie sie dem Nächsten zu thun in schändlicher Art beabsichtigt hatten, man richtete sie hin und es wurde an jenem Tage unschuldiges Blut gerettet. Heskia und seine Frau lobten Gott wegen ihrer Tochter, sowie Joakim, ihr Gatte und ihre Verwandten, dass an ihr keine schändliche That gefunden wurde. Und Daniel wurde von diesem Tage an und weiter gross in den Augen des Volkes.

So weit die Erzählung dem grösseren Theile nach. Das Unwahrscheinliche legt sich von selbst dar und es ist zu verwundern, dass das Buch Susanna je als canonisch anerkannt wurde. Scheint doch die plumpe Darstellungsweise selbst auf den Versuch einer Täuschung zu verzichten. Dieses tumultuarische Verfahren des Volkes, das die als tugendhaft bekannte Susanna ohne weitere Untersuchung auf blosse Aussage zum Tode verurtheilt, ist nicht nur unmotivirt, sondern dem Criminalprozessverfahren des mosaischen Rechts, das auf vielen Seiten auf genaue Untersuchung dringt, durchaus widersprechend. Und gerade Daniel, den der Verfasser verherrlichen will, erscheint in ganz entgegengesetztem Lichte. Der Ausruf: „Ich bin unschuldig an diesem Blute!“ ist ihm ebenso unsinnig in den Mund gelegt, wie sein die beiden Aeltesten von vornherein als Bösewichter brandmarkendes Verhör. Woher wusste Daniel vor noch nicht geschehenem Widerspruche der Aeltesten, dass sie schuldig und Susanna unschuldig sei? Der kindische Verfasser hat auch vergessen, dass nach seiner Darstellung Daniel die Aussage der Aeltesten bestärkt und sich selbst als den Jüngling denuncirt, mit dem Susanna die verbrecherische That begangen. Wie konnte er sonst nach dem Baum fragen, da die Aeltesten gar nicht sagten, dass die That unter einem Baume begangen worden sei? Und nun das abermalige stürmische Verfahren bei Verurtheilung der Aeltesten, und noch dazu auf einen Widerspruch in der Aussage eines mit der eigentlichen That nicht im

Zusammenhange stehenden Umstandes, und dieses nennt der Verfasser: „nach dem Gesetze Mosis."

Das Gedachte weiset darauf hin, dass das Buch Susanna Alexandrien und nicht Palästina zur Heimath habe. In Palästina, woselbst, wie die Mischna zeigt, schon in früherer Zeit viel über Zeugenaussage und Zeugenverhör geforscht wurde, war man zu sehr mit dem Gerichtsverfahren bekannt, als dass sich Jemand in einem Schriftwerke solcher Unwissenheit schuldig gemacht hätte. Noch prägnanter spricht ein anderer, schon im 3. Jahrhundert bemerkter Umstand[4]) für Alexandrien. Daniel sagt zu dem einen Aeltesten, der einen Mastixbaum angibt: „also wird der Engel dich von einander trennen" und zu dem eine Steineiche angebenden Aeltesten: „so wird der Engel dich von einander spalten." Dieses gibt weder in hebräischer, noch in aramäischer, sondern nur in griechischer Sprache einen Sinn.[5]) Das Buch ist also griechisch verfasst, griechisch schrieb man aber nur in Alexandrien, nicht in Palästina.

Fragen wir nun: hat diese Erzählung einen geschichtlichen Hintergrund? Gerade die sie characterisirende Abgeschmacktheit führt auf eine solche Vermuthung: selbst der phantasiereichste Alexandriner würde nicht, so er nicht ein Relief vorgefunden, ein derartiges nebelhaftes Gebäude aufgeführt haben; und in der That zeigt sich bei näherem Eingehen eine geschichtliche Handhabe. Für die zwei lasterhaften Aeltesten ist zu verweisen auf Jerem. 29, 21—24, woselbst erzählt wird, dass zwei sich für Propheten ausgebende Männer mit den Frauen ihres Nächsten Unzucht getrieben. Diese zwei Propheten dienten dem Erzähler als Vorbild für die zwei Aeltesten.[6])

---

[4]) Vgl. Origenes ad Jul. African. Oper. Tom. II. Edit. de la Rue.

[5]) Auf die Antwort des einen Aeltesten *ὑπὸ σχῖνον*, sagt Daniel *ἤδη γὰρ ἄγγελος . . . . σχίσει σε μέσον*, und auf die andere Antwort *ὑπὸ πρῖνον*, sagt Daniel *μένει γὰρ ὁ ἄγγελος πρῖσαι σε μέσον.*

[6]) Vgl. Hieronymus bei Fritsche Kurzgefasstes exeget. Handbuch zu den Apokryphen des A. T. S. 134. Nur hält Hieron. seiner Zeit gemäss das Buch Susanna für echt und meint, die zwei Aeltesten seien

Die den Angelpunkt des Buches bildende Untersuchung „unter welchem Baume“ scheint auf einem b. T. Synhedrin 41 a. erzählten Hergang zu beruhen. Daselbst wird mitgetheilt מעשה וברק בן זכאי בעוקצי תאנה „ben Saccaï untersuchte die Zeugen an den Stengeln eines Feigenbaumes“, d. i. zwei Zeugen hatten in einer Capitalsache ausgesagt, das Verbrechen sei unter einem Feigenbaume begangen worden und ben Saccaï befragte die Zeugen, jeden einzeln, nach der Form der Stengel: ergibt sich hier ein Widerspruch, so ist das Zeugniss als ungültig zu betrachten. Diese Thatsache liegt der Fragestellung „unter welchem Baume“ zu Grunde, nur hat der Verfasser des Buches Susanna in fabelhafter Weise übertrieben und lässt auf den Widerspruch Todesstrafe erfolgen, während ben Saccaï durch einen derartigen Widerspruch das Zeugniss nur für ungültig, d. i. nicht ausreichend zur Verurtheilung des Angeklagten, erklärt [7]).

Woher der gedachte Vorfall in Alexandrien bekannt war, ist eine untergeordnete Frage: durch den häufigen Verkehr zwischen Palästina und Alexandrien mochte die Kunde dieser erstaunenerregenden Untersuchung, die vielleicht von einem Erfolge — dem Widerspruche der Zeugen und Nichtigkeitserklärung des Zeugnisses — begleitet war, sich nach Alexandrien verbreitet haben. — Es ist aber noch ein anderes Moment hervorzuheben. Dieser ben Saccaï ist, wie nach einer viel Wahrscheinlichkeit für sich habenden Meinung, Synhedrin a. a. O. erklärt wird, nicht

---

jene falschen Propheten gewesen. — Allein dadurch, dass diese Stelle dem Erzähler vorschwebte, erhält auch der höchst schwierige V. 5: *καὶ ἀπεδείχθησαν δύο πρεσβύτεροι ἐκ τοῦ λαοῦ ἐν τῷ ἐνιαύτῳ ἐκείνῳ, περὶ ν ἐλάλησεν ὁ δεσπότης, ὅτι ἐξῆλθεν ἀνομία ἐκ Βαβυλῶνος ἐκ πρεσβυτέρων κριτῶν*, vergleiche Jerem. das. V. 22, Verständniss. Nur hat der Erzähler wie es seinem Zwecke dienlich, umgeändert.

[7]) Vgl. Frankel, Der gerichtliche Beweis S. 199. — Die spätere Halacha erklärt durch solchen Widerspruch, da er sich nur auf einen unwesentlichen, die That nicht beeinflussenden Umstand beziehet, das Zeugniss nicht für ungültig. Vgl. Synhedrin a. a. O.

identisch mit dem um die Zerstörung des Tempels lebenden R. Jochanan ben Saccaï, sondern ein von ihm verschiedener früher lebender Gelehrter. Sein Eigenname ist nicht genannt, war also in späterer Zeit verschollen: eine Erscheinung, die bei Auswärtigen nicht ungewöhnlich. So wird Tractat Challa Ende berichtet, „der Sohn des Antinous brachte Erstlinge aus Apamea", auch hier der Eigenname nicht genannt. Es führten aber Alexandriner den Namen Saccaï [8]); dieser ben Saccaï mochte also ein Alexandriner sein, und daher war obiger Fall dem Verfasser des Buches Susanna bekannt. — Ob dieser Vorfall selbst sich vielleicht in Alexandrien, woselbst ein Synhedrin bestand (vergl. Succa 51 b., Ketubot 25 a.), zugetragen hängt mit der Frage zusammen, ob daselbst der Blutbann geübt wurde, und hoffen wir, hierauf bei einer anderen Gelegenheit zurückzukommen.

Ueber die Authentie des Commentars Nachmani's zum Buche Job.

Vom Herausgeber.

Ein ausgebreiteter Commentar zum Buche Job hat in den Druckwerken Nachmani zum Autor, auch werden von manchen Autoren — wie R. Schem tob in seinem Buche האמונות 7, 3 — Stellen aus diesem Commentar mit der Angabe ופי' הרמב"ן ז"ל angeführt. Es erheben sich jedoch bei genauerem Durchlesen des Commentars Zweifel, ob er in der That Nachmani angehöre. Die Aufschriften auf Druckwerken sind wie bekannt nicht massgebend, und auch die Anführungen unter dem Namen eines gewissen Verfassers liefern, selbst wenn sie sich bei früheren Autoren finden, keinen genügenden Beweis, da die Kritik in früherer Zeit auf schwachen Füssen stand und man sich auf die Eruirung des Inhalts beschränkend über das sogar mitunter we-

---

[8]) Vgl. j. T. Ketubot 4, 6 Aboda sarah 2, 9 und sonst ר' זכאי דאלכסנדריאה.

sentlich formelle, wie Autorschaft, Zeit des Verfassers u. s. w. wegsah und sich mit unkritischen Angaben begnügte. Führen doch selbst die Tosafisten R. Salomon Jizchaki als Verfasser des Commentars zu Talmudtraktaten an, deren Commentar wie in neuerer Zeit nachgewiesen wurde, nicht R. Sal. Jizchaki angehört! — Die Feststellung der Authentie eines Werkes muss womöglich aus dem Werke selbst hervorgehen, und hat der namhaft gemachte Autor mehrere Werke verfasst, so ist die Vergleichung dieser Schrift mit anderen diesem Autor als constatirt angehörenden Schriften ein sicheres Kriterium. Wir wollen nun bei der Untersuchung über den Nachmanicommentar zu Job an die Vergleichung anderer von Nachmani verfasster Werke, zunächst an seinen Pentateuchcommentar gehen, werden aber da dieser Jobcommentar selten [1]), vorerst Manches über Tendenz und Weise derselben hervorheben.

Dem Commentare gehet eine Vorrede voran, die den Inhalt des Buches Job angibt. Der Verf. beginnt: Der Glaube an die Allwissenheit Gottes und die göttliche Vorsehung für das Allgemeine und Einzelne bildet die Grundlage der mosaischen Lehre. Nur wenn der Glaube an die Allwissenheit und Vorsehung feststehet, gibt es für uns Lehre und Gebote. Es knüpft sich ferner hieran der Glaube an Belohnung und Bestrafung sowie der Glaube an Prophetie: Prophetie selbst ist ein hoher Akt der Vorsehung (הנבואה השגחה גדולה היא באמת). Es wird sich ihm aber auch die Ueberzeugung von der Vorsehung durch Wunder (השגחה מופתית) aufdringen, da die natürliche (den Gang der Natur nicht unterbrechende) Vorsehung, wie sie sich in der Schrift kundgibt, ebenso wunderbar ist wie die in Wundern sich manifestirende Vorsehung. Dass es, wie die Schrift verheisst, wenn den Geboten Gottes gehorcht wird, der Regen kommt zur rechten Zeit u. s. w. liegt nicht weniger ausser den Gesetzen der Natur wie der Durchgang der Israeliten durch das Meer (vgl. Nachmani Commentar zu Levit. 26, 8). — Es drängt sich aber bei dem Glauben an die göttliche Vorsehung ein tiefver-

---

[1]) Der Jobcommentar des Nachmani wurde zweimal gedruckt. Zuerst in den Venetianer מקראות גדולות Bomberg J. 1517, dann in demselben Werke Amsterdam, J. 1724—28.

wundender schmerzlicher Zweifel auf: so mancher Fromme kämpft mit Leiden und Ungemach, und gar mancher Böse blühet in der Freuden Fülle (צדיק ורע לו רשע וטוב לו), wie stimmt dieses mit einer göttlichen Vorsehung? Dieser Zweifel hat schädliche Meinungen wachgerufen. Einige geben zu, Gott kenne alle Wesen, denn Allwissenheit ist eine Vollkommenheit und Gott ist der Inbegriff aller Vollkommenheiten, der Mensch jedoch ist zu geringe im Bedacht der Grösse Gottes, als dass die Vorsehung Gottes sich auf ihn erstrecke. Andere meinen, Gott kenne nicht die anderen (irdischen) Wesen und daher sind sie dem Zufalle preisgegeben. — Auf diesen Zweifel und diese Meinungen haben die Propheten hingedeutet und er findet sich in ausgeprägten Worten Ps. 73, woselbst V. 12 den triumphirenden Bösen und V. 14 den leidenden Frommen hervorhebt. Der Verf. bemerkt fein, V. 11 איך ידע אל ויש דעה בעליון sei nicht blosser Parallelismus, der Parallelismus hat gewöhnlich in der zweiten Hälfte einen anderen Ausdruck für das Verbum der ersten Hälfte des Verses und man würde erwarten בינה oder Aehnliches, vergl. Ps. 94, 7. Der Sinn sei aber, er kenne nicht die Zukunft, noch habe er Kenntniss von der Gegenwart, also wie jene zweite Meinung. — Der Psalmist bekennt V. 16f. dass er keinen Ausweg findet, bis er in das Heiligthum Gottes kommt und gewahrt, das Ende des Bösen sei Vernichtung, das Ende des Frommen ein erfreuliches, dauerndes Verbleiben. Was jedoch unter diesem Ende zu verstehen sei, fährt der Verf. fort, hat der Psalmist in Ungewissheit gelassen; vermeint er das irdische Ende, so ist dagegen einzuwenden, es gibt Böse, die das Leben freudig in hohem Alter schliessen und sich von reicher Nachkommenschaft umgeben sehen, während manche Frommen jung weggerafft werden und freuden- und kinderlos sterben. Oder ist das „Ende" auf das Jenseits zu beziehen, so verbleibt die Frage, warum geniesst der Fromme nicht auch die Freuden des Diesseits und warum sind nicht auch die diesseitigen Freuden dem Bösen versagt?

Das Buch Job hat zum Zwecke, über diese wichtige Frage Aufschluss zu geben. Dieses hat nach einer Meinung der Lehrer Moses zum Verfasser, und es wird diese Frage nach allen Richtungen erörtert. Welche eigentliche Antwort hierauf erfolgt, ergibt sich aus den Worten Elihu's, es liegt hier ein tiefes Geheimniss (סוד גדול מסודות התורה) das nur den Eingeweihten ver-

ständlich (vergl. weiter). Was nach dem einfachen Wortsinne sich ergibt, und wie es die Erklärer auffassen, vermag diesen Zweifel nur aus dem Herzen des nicht tiefer Denkenden zu bannen (לא יספיקו להסיר המבוכה רק מן לב המתפתים). Es soll nämlich den Frommen deshalb Ungemach treffen, weil auch der Frömmste nicht schuldenfrei ist, und der Böse sich des Wohlergehens erfreuen, weil auch der Böse manches Gute gethan und er hierfür seinen Lohn erhalten muss, so ist zu erwidern, es gibt Böse und Gute auf die weder das Eine oder das Andere treffend, in diesem Buche auch wird ausdrücklich gesagt, dass Job nicht gesündigt. Zwar liegt der gedachten Ansicht eine tiefe Wahrheit zu Grunde und es nehmen sie unsere Lehrer als massgebend an; der Fromme erleidet hienieden Manches, damit das, was er vergangen, gesühnt werde und sein Lohn um so vollständiger im künftigen Leben sei, und der Böse hat Wohlergehen für das Gute, das er gethan u. s. w. Dieses reicht aber für dieses Buch nicht aus, wo von Job bezeugt wird, er sei völlig schuldlos.

In diesem Buche kommt vor שטן. Dieser ist ein wirklicher Engel, erschaffen, um zu schädigen. Von ihm gehet das Schädigende wie Krieg, Plagen, Zwiespalt u. s. w. aus. Der Verf. spricht noch Manches über Angelologie und schliesst mit den Worten: ויש לענין סוד כי הקבלה האמיתית לתורה יסוד.

Der Verf. gehet nun an die Erklärung. Er sendet den Reden Job's und seiner Freunde stets eine Anzeige des leitenden Gedankens als Einleitung voraus. Wir werden in Folgendem manche der wichtigeren Einleitung wiedergeben. Zu K. 3 bemerkt er, Job drückt durch seine vielen unverdienten harten Leiden gedrängt die Ansicht aus, der Mensch stehe unter der Gewalt der Gestirne und sein Schicksal hänge von der Constellation in der Stunde der Geburt ab (zu vergl. V. 2), er sei also dem Zufall unterworfen, die Gottheit sei zu gross um sich um ihn zu kümmern. So spricht er sich auch in seiner zweiten Rede K. 7, 18 aus und dieses gehet auch aus der Widerlegung Elifas' 22, 12ff. hervor. Der Verf. bemerkt hier, in den Reden Job's und den Widerlegungen seiner Freunde findet sich nicht das Tetragramm sondern nur שדי und אלהות. Dieses שדי war auch den Patriarchen bekannt, aber nicht ה' vgl. Exod. 6, 3. Zwar sagt Job 1, 21 ה' נתן וה' לקח, es heisst aber auch von

Abram Genes. 12, 8 ויקרא בשם ה׳. So sagt auch Job מי לא ידע בכל אלה כי יד ה׳ עשתה זאת 12, 9, aber in derselben Rede. אולם אני אל שדי ארבר והוכח אל אל אחפץ (13, 2). Job und seine Freunde haben nämlich die eigentliche Bedeutung des Tetragramm, Gott die Gesetze der Natur aufhebend, nicht gekannt. — Der Verf. schliesst והכלל כי המבין פסוק וארא אל אברהם ואל יצחק וכו׳ ידע זה. — Dieselbe Erklärung Nachmanicommentar Gen. 17, 1. Exod. 6, 3. — Den Inhalt der Entgegnnug Elifas' bildet die Widerlegung des von Job ausgesprochenen Gedankens, dass nicht Gottes Vorsehung über der Welt walte, sondern sie unter dem Einflusse der Gestirne stehe und dem Zufalle preisgegeben sei. Dieses widerlegt Elifas 4, 7 f. „Gedenke doch welcher Reine gehet zu Grunde u. s. w. Hingegen habe ich gesehen, die Unheil pflügen und Elend säen, erndten es.“ Also nicht Zufall sondern göttliche Vorsehung regiert die Welt. Wenn also Job Leiden erfahren, so sei es seinem Wohle. — Job entgegnet (K. 6, 7), seine Leiden seien zu gross, um sie als Läuterung hinzunehmen, und es ist überhaupt des Menschen Leben zu kurz und das ihn treffende Ungemach zu gross, als dass selbst die Schuld der Bösen hierfür eine Erklärung abgebe. — Bildad sagt (K. 8) ausdrücklich, was Elfais nur angedeutet: die Kinder Job's haben gesündigt und darum hat sie die Strafe getroffen, auch sei er, Job, nicht sündenfrei. — Job gehet nun allmälig zu dem Einwurfe über, dessen Widerlegung das Buch gilt: Warum der Fromme Unglück erfahre und der Böse das Gegentheil. — Es wiederholen sich die Reden und Widerlegungen, bei deren fast jeder der Verf. ein neues Moment hervorzuheben weiss: wir können nicht auf Einzelnes eingehen, um so wichtiger ist aber wie der Verf. die Entgegnung Elihu's erklärt. Diese muss wie das Buch Job zeigt, Wichtiges und Wahres enthalten: Job entgegnet ihm nicht, scheint also durch das von ihm Vorgebrachte befriedigt, auch zeigt der Umstand, dass der Herr (42, 7 f.) sich zürnend an die drei Freunde Job's wendet und ihnen sagt sie haben nicht richtig gesprochen, und dieses nicht auch Elihu vorwirft, dass Elihu's Widerlegung eine richtige sei. Was sagt aber Elihu mehr zur Entgegnung Job's als die drei Freunde, mit welchem neuen Gedanken tritt er hervor? Die Exegeten wollen ihn in dem Hinweis finden, dass Gott den Menschen im Traume warne und ihn von der

Sünde abzuhalten suche (33, 14f.). Der Verf. erklärt dieses für unbefriedigend, denn hierdurch ist nicht die eigentliche Klage Job's erledigt, warum der Fromme leide u. s. w. — Darum vermeint er, Elihu deutet auf ein tiefes Mysterium, auf welches das Buch hinzielt und das die eigentliche Lösung bringt: Die Seelenwanderung (der Fromme leidet, und der Geist gehet dann gereinigt in einen anderen Körper über [vgl Schemtob a. a. O.). So hat Elihu die Erklärung für die Leiden der Frommen gefunden; für das Wohlergehen des Bösen findet sich der Aufschluss in der Antwort des Herrn, die im Ganzen das bestätigt, was Elihu mitgetheilt (vgl. den Commentar 38, 1). — Wir werden weiter hierauf zurückkommen und heben noch folgende inhaltsreiche Meinung des Verf. hervor. Job hat an dem Glauben an die Seelenwelt (עולם הנשמות) gehalten, so besagt es deutlich 13, 14; aber die Leiden hiernieden sind ihm unbegreiflich, daher nimmt er an, der Körper ist zu gering, als dass Gott sich um ihn kümmere und darum hienieden keine Vorsehung. Vgl. den Commentar 13, 14. 14, 3. 22, 1.

Gehen wir zum Speciellen über. Der Commentar lehnt stark an das Targum zu Job an, er citirt es häufig und erklärt manche sich in ihm findenden schwierigen Stellen, auch holt er aus ihm Belege für seine Erklärungen. Der Verf. zeigt auch viele Bekanntschaft mit den Targumim anderer Bücher: er führt Onkelos 14, 13. 18, 3 und Jonathan zu 15, 29. 26, 9 und sonst, Targum Mischle 16, 8 an. Dieses erinnert an den Nachmanicommentar zum Pentateuch. Nachmani zeigt daselbst eine bewundernswerthe Bekanntschaft mit den Targumim.

Von Commentatoren führt der Verf. häufig Raschi und Ibn Esra an; er verwirft nicht selten ihre Erklärung mit einem ואיננו נכון ganz wie der gedachte Nachmanicommentar. — Der Verf. hat auch ungemein häufig פי' המפרשים, im Nachmanicommentar kommt dieses seltener vor. — Namhaft werden ausser Raschi und Ibn Esra noch gemacht: R. Saadia 38, 20. R. Hai 4, 15, Aruch (vgl. weiter), R. Jehuda Halevi 38, 21.

Die Exegese ist durchsichtig und hat in ihrem etwas weitläufigen Stil Manches mit dem gedachten Nachmanicommentar gemein, nur stehet sie ihm an Flüssigkeit nach. Manche Erklärung erinnert stark an Nachmani. So 5, 26 כלח sei כאלו לח vgl. Nachmani Genes. 30, 20 זבד = זה כך. — 26, 14 שמץ bedeutet

„wenig" und es wird Exod. 32, 25 לשמצה erklärt „zur Verkleinerung", und so hat es Nachmani das. — 6; 14 למס ist למד מקום und es wird hierfür angeführt ואלי דבר, ולאתונות האוכרות מם; das. V. 26 במלים wie הלהוכח מלים; V. 29 צדקי בה wie יונב ממנה (von der daselbst gedachten עולה) so וכל ערל לא יאכל בו כמו ממנו. Diese Weise der Verwechselung der Präpositionen tritt bei Nachmani im Pentateuchcommentar oft hervor. — Auch והמשכיל יבין und ויש בזה סוד die bekannten Redeweisen Nachmani's hat der Commentar häufig.

Wir gedenken noch in kurzen Worten mancher originellen Auffassung. 10, 1 נקטה נפשי וגו' ich würde mich an meinem Leben anekeln, wollte ich meine Klage auf (in) mir lassen (sie nicht laut aussprechen). — 12, 5 לפיד בוז וגו' Eine Flamme der Verachtung (brennende) Verachtung (häufig) über den der ruhigen (übermüthigen) Gedankens. — 17, 20 ברי שאול ist der Sarg, die Stangen, Bretter der Gruft; 19, 17 לבני בטני Enkel. — 6, 16 — 22 beziehet sich auf die Reise der Freunde, den Weg, den sie zurückgelegt. — Sehr sonderbar ist die Meinung 42, 10, dass was zu Anfang des Buches von dem Job betroffenen Unglück erzählt wird, seine Heerden seien geraubt worden, seine Söhne und Töchter umgekommen u. s. w. habe sich nicht in Wirklichkeit zugetragen, sondern der שטן hatte sie entführt und jetzt wurden sie Job wieder zurückgegeben; dieses der Sinn von וה' שב את שבות איוב.

Kehren wir nun zu dem Ausgangspunkte dieses Aufsatzes zurück. Das bisher Gedachte ist geeignet, die Annahme der Authentie des Commentars zu rechtfertigen. Es sprechen sich in der Einleitung Ansichten aus, die ganz dieselben wie im Pentateuchcommentar, und wir gedenken noch, dass die Einleitung auf שעירים und in Beziehung zu עשו, שעיר ganz in derselben Weise wie Nachmani Levit. 17, 7 zurückkommt. Auch die Weise der Exegese scheint dieselbe wie die Nachmani's. — Doch erhebt sich auch hier einiges Bedenken. Schon die hier häufig vorkommende Benennung ראב"ע, והחכם ראב"ע ist befremdend: Nachmani hat durchgehends nur ר"א und nie ראב"ע. — K. 24 gibt der Verf. den Inhalt mehrerer folgender V. an und sagt V. 12 וכן דעת התרגום וכו' רק אני קשרתיו בראש הענין, dieses ist nicht die Sprachweise Nachmani's. — 15, 30 sagt er כענין החכם אש תאכלכם,

dieses beziehet sich auf Jesaias 33, 11. Nachmani verfährt nie so ungenau, den Propheten Jes. חכם zu benennen.

Vielleicht liesse sich Manches, wie die Benennung ראב"ע, auf Rechnung des Abschreibers bringen, und hinsichtlich der Ungenauigkeiten, deren in diesem Commentare ausser den angeführten noch mehrere im Gegensatze zu dem genauen Pentateuchcommentar zu finden, dürfte zu entgegnen sein, der Pentateuchcommentar ist eines der letzten, wenn nicht das letzte Werk Nachmani's, er hat ihn in Palästina, wohin er sich im Alter begab, verfasst (vgl. Perles Ueber den Geist des Commentars des R. Moses ben Nachmani zum Pentateuch 7. Jahrgang dieser Monatsschrift S. 93f.); der Commentar zu Job aber sei eine Jugendarbeit und daher nicht mit ganzer Genauigkeit verfasst. Doch ist dieses nur ein schwacher Nothbehelf: Nachmani's Schriften, sowohl die früheren nicht minder als die späteren zeigen von ungemeiner Präcision; ferner würde ein jugendlicher Schriftsteller nicht auf angeführte Erklärungen Raschi's und Ibn Esra's kurzweg, wie in diesem Commentar häufig geschiehet, ואינו נראה sagen. Auch die mitunter durch Nichts motivirte Breite, ist der ganzen Schreibweise Nachmani's, der allenthalben direct auf sein Ziel losgehet und sich nie bei weitschweifigen zur Sache nicht gehörenden Citaten aufhält, widersprechend. Vgl. 12, 18, wo zur Erklärung des קמר im Targum das der Aruch angeführt und die ganze nicht hierher gehörende Auseinandersetzung der Worte des רשב"ג zu ר' נתן Horijot 13 abgeschrieben wird. Nachmani beschränkt sich allenthalben auf eine kurze erklärende Anführung.

Gehen wir nun zu Stellen über, die schlagend darthun, dass dieser Commentar nicht Nachmani angehört. Nachmani räumt in seinem Pentateuchcommentare der Kabbala Vieles ein, aber er spricht nicht von בעלי קבלה gleichsam einer Schule; er ist überhaupt selbstständig und führt keinen מקובל an, auch führt er nicht die Kabbala auf biblische Personen zurück. Vergleichen wir einige Stellen des Jobcommentars:

23, 1 וזו פשוטו רק בפנימיות חמילה ואת נרמז כי איוב חכם מקובל ידוע סור כו'. So schreibt Nachmani nicht!

K. 28 zu Ende: והנה זה פירוש הפסוקים האלה כפי פשוטם רק בעלי הקבלה יפרשו הענין כי יש לכסף מוצא כי ידבר במעשה מרכבה העליונה ואומרים כי ד' מחכות הנוכרות בפסוק ירמזו למוצא יסודם

שמכלל עשר ספירות וכו' וארץ ממנה יצא לחם ירמוז לרצון שממנו מוצא החיים ומידת הדין מקום ספיר אבניה כ"ב אותיות נחיב לא ידעו עיט ל"ב ספירות וכו' והו דרכם בפסוקים הללו והדברים בעצמם ישתבחו ויתהללו אבל לא ידענו אם הענין פירוש וה סובל ואם קבלה היא נקבל. So schreibt Nachmani nicht!

K. 33, wo auf die oben erwähnte Behauptung zurückgegangen wird, die Worte Elihu's bilden den Schwerpunkt des Buches, denn sie lösen den Zweifel durch die Lehre von der Seelenwanderung, und daher die Worte Elihu's mysteriös erklärt werden, schliesst die Erklärung:

ואם תחפוץ להבין הסור הנכבד לבך תשית לדעתי וכליותיך תשתונן ועלי חטא תחאונן ויסור מעל פניך הענן תחזינה עיניך המלך והכלה ויתצפה לגאולה תראה עפרים תאמי צביה והגירה והבינה (bei Schemtob והגזירה והחנינא).

So schreibt Nachmani nicht! — Und als hätte er geahnt, dass einst die obige Erklärung unter seinem Namen werde verbreitet werden, hören wir ihn ausdrücklich sich dagegen verwahren. Er sagt שער הגמול S. 95 (Venedig 1598): וכבר באו דברי אליהוא כתומים מרברי חביריו כולם וענין פירושם כתום מאוד ומי שלא יפנה את דעתו וישיא סבורתו לא ימצא בהם ולא בכל מה שנתפש מהן ביד מפרשי הקריה דבר ראוי או טענה הגינה מחודשת מדברי החברים ההם אבל הוא מסורות התורה שנעלמו לבר מן הזוכים לקבלה והפירוש בהן אסור במכתב והרמז אובד התועלת.

Also hat Nachmani nicht diese Erklärung K. 33 geschrieben!

Es ist aber auch die ganze Anlage des Commentars antinachmanisch. Nachmani will zunächst nach dem einfachen Sinn — ע"פ הפשט — erklären und beschwört in der Einleitung zu seinem Commentar zu Genesis, dass wer nicht mit dem als geheimen Sinn (סוד) Angedeuteten durch Lehrer vertrauet ist, sich nicht darauf einlasse. Der Verf. des Jobcommentars hingegen behauptet in seiner Einleitung, es gebe keine andere Lösung der Zweifel Job's als die in der Rede Elihu's enthaltene und nennt die eine andere zu finden glauben מחפתים. Also keine andere Lösung als ע"פ הקבלה und wer mit dieser nicht vertrauet ist, dem soll das Buch ferner ein Räthsel bleiben, für ihn hat der Verf. nicht geschrieben! Wie ganz anders Nachmani im שער הגמול: er zeigt wie erhebend die Antwort Gottes den Menschen auf seine Kurzsichtigkeit aufmerksam macht, und führt ferner

zur Lösung der Frage, warum der Fromme hiernieden leide, die Worte Maimuni's More Th. 3 an.

Der Commentar zu Job ist Nachmani von einem Kabbalisten untergeschoben. Er fühlte sich hierzu ermuthigt, da Nachmani's Pentateuchcommentar viele kabbalistische Deutungen hat und Nachmani diese Exegese einführte. Auch der שער הגמול leistete ihm hierbei Vorschub. Nachmani erklärt daselbst den Inhalt der ersten Rede Job's und der ersten drei Reden seiner Freunde: diese Erklärungen hat der Falsificator fast buchstäblich in den Commentar herüber genommen, und dass er den שעו הגמול gekannt, beweist auch 1, 5 wo er sagt כאשר ביארתי בענין הגמול. Die oben angeführte Verwahrung Nachmani's gegen eine offene Erklärung der Worte Elihu's blieb in späterer Zeit, wo die Lehre von der Seelenwanderung Gemeingut der Kabbalisten geworden war (Nachmani selbst spricht allenthalben nur andeutungsweise von ihr vgl. Genes. 38, 8 Deuteron. 25, 6) unbeachtet, auch konnte angenommen werden, Nachmani sei in dem (fingirten) Commentar zu Job hiervon zurückgekommen und habe hier die Erklärung gegeben. — Wer der Falsificator gewesen und wann er gelebt, ist unbekannt: jedenfalls lebte er nicht vor R. Lewi b. Gerson, der in der Vorrede zu seinem Jobcommentar sagt: ולא מצאנו שהתעורר אחד מן הקלמונים לחקור ברעות אדו האנשים אשר נחלקו עם איוב בזה הספר וזולת המעט מה שכתב בזה הרב המורה und der Pseudocommentar hat doch fast bei jeder Zeile die Untersuchung über den Inhalt!

Recensionen und Anzeigen.

Die Novellen des R. Jomtob b. Abraham zum Traktat Nidda (ספר חדושי הריטב"א על נדה) und desselben Buch des Gedächtnisses (ספר הזכרון אשר כתב להמליץ על הרמב"ם ז"ל מהשגות הרמב"ן ו"ל מפירוש התורה), zum ersten Male herausgegeben von J. Halberstamm und mit zwei Vorreden und Anmerkungen versehen von dessen Sohne S. Halberstamm. Wien 1868.

Herr S. Halberstamm in Bielitz gehört zu jenen seltenen Männern, welche, ohne durch ein Amt dazu verpflichtet zu sein,

für das Judenthum und insbesondere für seine Wissenschaft mehr thun, als Viele von Denjenigen, welche von Amtswegen dafür zu sorgen haben. Herr Halberstamm ist weder Rabbiner, noch Prediger; er ist auch unseres Wissens nicht einmal Gemeindevorsteher, und wenn er es ist, so findet er sich jedenfalls mit seinen Verpflichtungen gegen das Judenthum nicht durch Wühlereien in Rabbinerwahl-, Synagogenbau- und Cultusreformsachen ab, worauf jetzt in den meisten Gemeinden (vergl. „Die Metropole der Intelligenz" in Preussen) alles jüdische Interesse Derer, die nicht „vom Fache" sind — vom Vorsteher bis zum Wähler dritter Klasse — sich beschränkt. Herr Halberstamm opfert vielmehr in besserer Erkenntniss dessen, was ein gut situirter Privatmann heute für das Judenthum thun kann, Zeit und Geld der Erwerbung litterarischer Schätze, der Drucklegung von werthvollen Handschriften und der Veröffentlichung von selbstständigen Arbeiten, welche von gründlicher Kenntniss der jüdischen Litteratur Zeugniss geben. Herr H. hat bereits durch diese seine Thätigkeit die Männer der Wissenschaft sich zu Danke verpflichtet, wessen selbst Grätz (s. dessen Geschichte X., Note 3 u. 6) kein Hehl hat, Uns aber gereicht es zur Freude, der überdies so geräuschlosen und bescheidenen Thätigkeit des Herrn Halberstamm einmal nach Verdienst auch an dieser Stelle erwähnen zu können. — Was nun die oben angezeigten Sachen betrifft, so sind dieselben zwar durch den Vater des Herrn S. Halberstamm, einen gleichfalls gelehrten Mann, zum Drucke befördert, jedoch wurden die Handschriften von dem Letztgenannten angekauft und hat dieser auch beide Werke mit sehr belehrenden Einleitungen versehen. Aus den in denselben enthaltenen Mittheilungen erwähnen wir noch der Beihülfe, womit die Herren S. G. Stern in Wien und Schöngut in Bielitz um die Entzifferung des sehr unleserlichen Manuscriptes und die Sicherstelluug des Textes sich verdient gemacht. Die mannigfachen von grosser Belesenheit in der jüdischen Litteratur zeugenden Einzelheiten über Ritba, seine Schriften u. s. w. möge man in den Vorreden selbst einsehen. In der zu den „Novellen" (die übrigens nur bis zu Ende des 7. Cap. dem Ritba, von da aber dem R. S. b. Adereth angehören) führt Herr H. aus einer späteren Recension derselben (nach einer

Notiz Asulai's) auch eine Erklärung Ritba's zu der schwierigen Stelle Nidda 45b. an: א"ר נחמן ב"י וסימנך וזאת לפנים בישראל, auf die der Autor sich viel zu Gute gethan zu haben scheint und die auch Herr H. für die annehmbarste erklärt. Uns will bedünken, dass alle bislang aufgestellten Erklärungen dieser Stellen — auch die Ritba's — denn doch zu sehr auf künstlichen Berechnungen und Tüfteleien beruhen, während ein mnemotechnisches (und noch dazu ohne alle Erklärung hingestelltes) „Zeichen" klar verständlich sein muss, wenn es überhaupt Werth haben soll. Sonst bedürfte es ja für das Behalten der Bedeutung des „Zeichens" wiederum eines „Zeichens" und das wäre ein zweiter Knoten im Taschentuch, der an das erinnern soll, was der erste besagt. Wir glauben, dass die Stelle sehr leicht verständlich ist, wenn man nur annimmt, das „Zeichen" nicht sowohl an Rab und R. Chanina, sondern an ihren Ausspruch und zwar mit der Andeutung erinnern soll, dass die Halacha wie dieser Ausspruch bleibt.

In der That sagt ja Raba das. 46a: הלכתא תוך זמן כלפני זמן Es sind also die Worte וזאת לפנים בישראל an dieser Stelle zu übersetzen: „Und dies לפנים (nämlich dass כלפני זמן תוך זמן) gilt in Israel (als Halacha). Dass R. Nachman b. J. nicht, wie sonst üblich, sagt: Die Halacha bleibt u. s. w., dazu hat ihn eben die Freude an der witzigen Anwendung des Bibelwortes verleitet. Aber die Sache stellt sich so nach unserer Meinung höchst einfach und klar. (Denn weder macht die Stellung des Satzes noch der folgende R. Nachman, welcher nicht dieser zu sein braucht, Schwierigkeiten.) — Die zweite hier angezeigte Schrift Ritba's „das Buch des Gedächtnisses" ist leider unvollständig. Der etwas sonderbare Titel (Sefer hasikkaron) ist wohl aus Maleachi 3, 16 entnommen und würde sonach bedeuten: „Rechtfertigungsschrift", in welcher des Rambam „zum Guten gedacht wird." Den Text begleiten Noten des Herrn Rabbiners Mortara in Mantua und des Herrn Herausgebers, trotzdem ist er noch sehr schwer lesbar und an manchen Stellen geradezu unverständlich. Erhebend ist es, die Grossherzigkeit zu sehen, womit Ritba trotz seiner ausgesprochenen Hinneigung zu Ramban auch die Meinungen Ramban's als mit der Religion vereinbar zu rechtfertigen sucht. Ritba spricht auch die Vermuthung

aus, dass Ramban nur die Charisische Uebersetzung des Moreh vor sich gehabt habe, und Herr Halberstamm bekräftigt diese Vermuthung durch zahlreiche Belege. Es wäre eine sehr lohnende Aufgabe, den Text des Moreh, wie er Ramban vorlag, überall durch Vergleichungen der Charisischen und Tibbonidischen Uebersetzung, soweit dies möglich, festzustellen. Denn zuweilen finden sich offenbare Unrichtigkeiten in den Anführungen Ramban's aus dem Moreh. S. z. B. zu Deuteron. 22, 6, wo es statt der Worte: אבל הוא מפעולת כח המחשבה im Moreh III. 48 heisst כח המדמה, was auch dem arabischen אלקו"ה אלמתכ"יל"ה entspricht. — Es genüge, die Aufmerksamkeit der Freunde der jüdischen Litteratur auf die angezeigten Schriften hingelenkt zu haben. Möge uns Herr Halberstamm bald wiederum mit seinen Arbeiten erfreuen!

Rabbiner Dr. Güdemann.

תפסיר אלעשר אלכלמאת חצניף רבנא סעדיא אלפיומי עם — עשרת הדברים באלערבי לרבינו סעדיה נאון זצל מונהים ומועתקים ללשון עבר וללשון אשכנז מאתי משה בנימין ואב אייזענשטעדטער.

Saadia's Arabischer Midrasch zu den zehn Geboten. Herausgegeben, in's Hebräische und Deutsche übertragen von Wilhelm Eisenstädter, Doctorand der Philosophie. Wien 1868. Druck bei Jakob Schlossberg. Selbstverlag VIII., 34 S.

Man kann unserer Zeit das Verdienst nicht absprechen, eine Menge alter Werke, welche Jahrhunderte hindurch in irgend einem entlegenen Winkel vergraben lagen, endlich an's Tageslicht gezogen und ihnen Eingang in die wissenschaftliche Welt verschafft zu haben. Namentlich waren es jüdische Geistesproducte, welche aus ihrem Verstecke in die Druckereien wanderten, um den Gesichtskreis des Forschers mehr oder weniger zu erweitern. Auch die uns vorliegende Schrift gehört zur Kathegorie dieser Werke; im Besitze des Herrn Dr. Jellinek ist sie von Herrn Eisenstädter herausgegeben und durch eine hebräische und deutsche Uebersetzung leichter zugänglich gemacht worden. Wie man aus dem Titel sieht, trägt

diese in der bei den Arabern und im Neuhebräischen so beliebten Mekamenform abgefasste Erläuterung des Dekalogs den Namen des R. Saadia Gaon und es liegt die Vermuthung nahe, dass es dieselbe angeblich Saadianische Erläuterung ist, welche nach Zunz Ritus S. 52 am ersten Tage des Wochenfestes in den Synagogen zu Constantine, Oran u. A. recitirt wird. Mit dem Asharoth R. Saad. zum Dekalog hat sie nicht die geringste Aehnlichkeit. Denn während diese die 613 Mizwoth nur unter der Rubrik der einzelnen 10 Gebote bringen, diese selber aber nicht weiter entwickeln und ausdehnen, ist der Tafsir lediglich nur eine Erweiterung und Ausspinnung jedes einzelnen Gebotes, mit einer grossen Menge Midraschim durchwebt, für welche zum Theil der Herausgeber die Quellen am Ende angibt. Mehr auf das Wesen des arabischen Werkchens einzugehen, fühlen wir uns um so mehr überhoben, als Herr E. selber zu unserem Bedauern auf diesen Punkt nicht eingegangen ist.

Es wäre nämlich unumgänglich nothwendig gewesen, dass der Herausgeber statt der beiden allgemein gehaltenen Vorreden eine wissenschaftliche Einleitung der Schrift vorangeschickt hätte, in der er sich über ihren Charakter und ihre Eigenthümlichkeit ausgesprochen, vor Allem aber untersucht hätte ob sie wirklich dem Gaon Saadia angehöre. Wir glaubten auch in der That aus einem Satze in den Vorreden schliessen zu dürfen, dass wenigstens dieser letzte Punkt noch in diesem Hefte eine Erörterung finden werde, indessen sahen wir uns in unserer sichern Erwartung getäuscht. Sollte vielleicht Herr E. das von ihm selber Angedeutete in einer späteren Brochure auszuführen beabsichtigen? Nun, המתחיל כמצוה אומרין לו גמור Auffallend ist auch, dass er R. Saadia's im קובץ מעשה ידי גאונים abgedruckten אזהרות לעשרת הדברות mit keiner Silbe erwähnt, während er andere Schriften von Saadia anführt, die gewiss weit weniger Beziehung zum Tafsir haben. Sehen wir jedoch, wie ihm die Besorgung des Textes und die Uebersetzungen gelungen sind.

Bedenkt man, dass Herr E. dem Studium des Arabischen erst seit drei Jahren obliegt, so wird man gewiss von seinem Fleisse und seiner Befähigung den besten Eindruck empfangen. Es verdient alle Anerkennung, dass er einen durch und durch

fehlerhaften und durch unwissende Abschreiber entstellten Text so wieder hergestellt hat, dass man kaum beträchtliche orthographische Fehler in ihm findet; nicht minder, dass er in den Uebersetzungen im Ganzen den Sinn richtig getroffen hat. — Jedoch müssen wir etwas tadeln, was gewiss Herr E. hätte vermeiden können, da er des bei Weitem Schwierigeren Herr geworden ist. Er ist nämlich in der Uebersetzung zu willkürlich verfahren; beide Uebersetzungen sind so frei, dass mitunter nicht nur einzelne Wörter, sondern ganze Satztheile fehlen oder erläuternd hinzugefügt sind; stellenweise sehr ungenau, wenn auch dem Sinne nach meistens richtig, ja sogar sehr häufig empfängt man den Eindruck einer Paraphrase, nicht bloss einer nicht wörtlichen Uebersetzung, und wir haben auch gefunden, dass eine arabische Stelle in beiden Uebersetzungen verschiedenartig paraphrasirt ist. In der hebräischen Uebersetzung namentlich hat der Uebersetzer meistens nicht die Selbstüberwindung gehabt, eine sinnverwandte biblische Redensart einer getreueren Uebertragung zum Opfer zu bringen. In welcher Gestalt wäre aber der Moreh auf uns gekommen, wenn der Tibbonide, statt sich möglichst streng an das Wort zu halten, nach biblischen Phrasen, die oft nur in einem Worte übereinstimmen, gesucht hätte! —

Wenn wir auch wenig Gewicht legen auf Auslassungen, Einschaltungen und Ungenauigkeiten bei einzelnen Worten, wovon wir schon auf der ersten Seite genug Beispiele anführen können, wie „Thiere des Waldes sammt Vieh der Triften“ statt „Vieh und Wild, שמי הממים als Uebersetzung von „sieben Himmel“, „Wesenheit der Gotteslehre“ als unrichtige Uebersetzung von תוחירהא (das im Hebräischen richtig mit כאחמות übersetzt ist) endlich ein hinzugefügtes ער למרחוק und selbst die der Präcision entbehrende hebräische Uebertragung des Titels, — so gehören gewiss nicht zu dem, „was leicht zu erklären und noch leichter zu entschuldigen ist“ Abweichungen von der wörtlichen Uebersetzung, wie die folgende S. 1 ור־ריר״ת מעטר״ת סהיר״ת (die Verbreitung lieblichen Duftes) hebräisch unübersetzt, S. 8 ולא יכן פיה עוג ולא הרנים in beiden Uebertragungen unübersetzt, S. 9 ותרוד אלמעמור קפאר deutsch richtig: sie macht die Wohnung öde, hebräisch: ותחשיך לו את חייהו S. 16 Ein Beispiel von zu freier Uebertragung,

Ungenauigkeit und Paraphrase zugleich, וביעוך ענר ואלחאג־ת ולא תג־וז שהארתך עליהם ותקבל עליך שהארתהם.

Wörtlich: Verkaufen sie (die Eltern) dich aus Noth, so lege nicht dein Zeugniss gegen sie ab und nimm ihr Zeugniss gegen dich an. Der Herr E. übersetzt das deutsch: Zwingt sie die Noth, sich deiner zu entäussern, so tritt weder als Zeuge. noch als Kläger (?) gegen sie auf. Hebräisch: ואף כ־ו לעבר ימכרוך לעת יצר להם אתה חשא ותסבול אל תקום נגרם לעד ואף תהי נסבה כי יקומו נגרך.

Diese wenigen Beispiele werden wohl darthun, wie wünschenswerth es gewesen wäre, dass Herr E. sich einer wissenschaftlichen Akribie und Gründlichkeit befleissigt hätte, damit das Heftchen ebenso nach der wissenschaftlichen Seite hin hätte befriedigen können, wie es den Fleiss und das eifrige Streben des Herausgebers documentirt. Gr—n.

Monatschronik.

Berlin. Am 27. November in der Generaldebatte über den Etat des Justizministeriums ergriff der Abg. Kosch das Wort und forderte den Justizminister auf, seine Meinung über die Anstellungsfähigkeit der Juden im Justizfache zu äussern. Der Minister antwortete hierauf, er habe sich mit dieser Frage noch nicht eingehender beschäftigt und sie noch nicht nach den preussischen Landesgesetzen studirt. Dagegen sei ihm die Frage in Betreff des Judeneides näher getreten. Als jedoch diese Angelegenheit in der letzten Session des norddeutschen Reichstages zur Verhandlung gekommen sei, habe er geglaubt, sie sei hiermit dem Ressort des preussischen Justizministeriums entrückt worden. Die Fortschrittspartei hat darauf einen von Dr. Kosch ihr vorgelegten Antrag unterzeichnet, welcher alle Bestimmungen aufzuheben wünscht, die hinsichtlich des Judeneides eine Ausnahme von der generellen die Eide betreffenden Bestimmung machen. Derselbe Antrag ist ganz gleichlautend unter der neuen Aera von dem damaligen Ministerium eingebracht worden, aber nicht zu Stande gekommen.

— In der Specialdebatte über den Etat des Cultusministeriums ergriff der Abg. Kosch bei Titel „Gymnasien und Realschulen" wiederum das Wort, um für die Anstellung jüdischer Lehrer an höheren Lehranstalten, die Zulassung jüdischer Religionslehrer an denselben und die Ernennung jüdischer Gelehrten zu ordentlichen Universitätsprofessoren einzutreten. In der Berathung über den Cultusetat ist die Anstellung jüdischer Lehramtscandidaten überhaupt von verschiedenen Abgeordneten zur Sprache gebracht worden. Es liegt dem Abgeordnetenhause auch eine Petition der Breslauer Synagogengemeinde vor, die die Anstellung von Juden in den Ressorts der Justiz- und Unterrichtsverwaltung beansprucht.

London. Bei der letzten in England vollzogenen Parlamentswahl sind sieben jüdische Candidaten gewählt worden. Sie gehören sämmtlich der liberalen Partei an.

Pest. Die Wahlen zum jüdischen Congresse sind vollzogen worden. Die liberale Partei ist den Orthodoxen gegenüber in der Majorität. Unter den Gewählten befinden sich auch drei aus dem jüd.-theologischen Seminar in Breslau hervorgegangene Rabbiner, die Herren Dr. Kohn, Dr. Kohut und Dr. Sidon.

— Der Congress der ungarischen Juden ist am 14. Dezember im grossen Comitatssaale von dem Cultusminister Eötvös durch eine Rede eröffnet worden.

Hierauf nahm Herr Leo Holländer aus Eperies als Alterspräsident den Vorsitz ein. Am 15. December constituirten sich die Sectionen zur Wahlprüfung. Nachdem eine genügende Anzahl von Wahlen geprüft worden waren, schritt man am 16. December zur Wahl des Vorsitzenden. Der Candidat der Liberalen Herr Dr. Hirschler aus Pest drang mit 115 gegen 90 Stimmen durch und übernahm den Vorsitz. Der Gegencandidat der Orthodoxen war Herr Leopold Popper, der selbst der liberalen Partei angehören soll. Zu Vicepräsidenten wurden gewählt die Herren Popper und Wahrmann. Die Absendung einer Deputation an den König, welche vorgeschlagen worden war, unterblieb, da der König Pest schon verlassen hatte. Es soll nunmehr eine Adresse an den Thron gerichtet werden. Abg. Rokenstein regte darauf die Emancipation der bisher noch nicht emancipirten croatisch-slovenischen Juden an. Dieser Antrag sowohl

wie der über die Adresse soll in den nächsten Tagen berathen werden. Die Wahlprüfungen werden wohl noch längere Zeit aufhalten, da auf beiden Seiten viele Ueberschreitungen vorgekommen sein sollen.

Nachwort.

Ueberhäufte Berufsgeschäfte gestatten mir nicht die fernere Redaction der Monatsschrift, die nun in die Hände des Herrn Dr. H. Graetz übergehet. Ich fühle mich gedrungen meinen warmen Dank auszusprechen für das schätzbare Vertrauen, das mir während der zwanzigjährigen Redaction der zwei in einem Geiste geleiteten Journale, dieser Monatsschrift und der vom Jahre 1844 bis 1846 erschienenen Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, zu Theil geworden. — Diesem Hefte ist eine Inhaltsanzeige sämmtlicher Jahrgänge der beiden Journale beigegeben: sie soll das Nachschlagen erleichtern, möge sie auch dazu beitragen deren Andenken längere Zeit zu erhalten.

Z. Frankel.

Inhaltsanzeige
sämmtlicher Jahrgänge der Monatsschrift.

Leitartikel.

Seite.

Jahrgang I.

Einleitendes. Vom Herausgeber 1
Schutzschrift des Jos. Flavius gegen Apion. Uebersetzt und erläutert vom Herausgeber 17. 41. 81. 121
Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen. Von Dr. W. Landau 163. 283. 323
Ueber den Lapidarstil der talmudischen Historik. Vom Herausgeber 203. 403
Ueber manches Polizeiliche des talmudischen Rechts. Von Demselben 243
Das Judenthum der Zukunft. Von Dr. B. Beer 363
Ueber die Bachuzim. Von G. Netter 377
Galerie angesehener für Glauben und Glaubensgenossen wirkender Juden. Vom Herausgeber 443
Die Wissenschaft das einzige Regenerationsmittel des Judenthums. Von Dr. W. Landau 483
Galerie jüdischer Reisebeschreiber. Vom Herausgeber 523. 563

Jahrgang II.

Jahresschau. Vom Herausgeber 1
Die neuere jüdische Literatur und ihre Bedeutung. Von Dr. B. Beer 41. 81. 249
Die Geschichte der Niederlassung der Juden in Holland und in den niederländischen Colonien. Von Dr. Sommerhausen 121

Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen. Von Dr. W. Landau 107. (161)
Ueber einen allgemeinen Rabbinercongress. Vom Herausg. 209
Zur Geschichte der Juden in Polen. Von Hermann Sternberg. 211. 263. 304. 369
Die Gemeindeordnung nach talmudischem Rechte. Vom Herausgeber 289. 329
Die Diaspora zur Zeit des zweiten Tempels. Von Demselb. 409. 449

Jahrgang III.

Jahresschau. Vom Herausgeber 1
Die neuere jüd. Literatur u. ihre Bedeutung. Von Dr. B. Beer 15. 249
Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen. Von Dr. W. Landau 45. 81. 130
Die Israeliten von Langhouat. Von B. B. 51. 205
Das jüdisch-theologische Seminar Vom Herausgeber . . 125
Zur neuesten jüdischen Literatur in England. Von Demselben 169
Die gegenwärtige Lage der Juden in Palästina. Von Demselb. 284
Die Eröffnung des jüd.-theolog. Seminars. Von Demselben 293
Die Parallelen zu Schiller's Bürgschaft. Von Dr. M. Wiener 324
Seminar-Angelegenheiten 341
Die Lehrfreiheit im Judenthume. Von J. Wiesner. . . . 365
Die Juden unter den ersten röm. Kaisern. Vom Herausg. 401. 439
Der Ghetto zu Rom. Von W. Freund 437

Jahrgang IV.

Jahresschau. Vom Herausgeber 1
Rede bei der am 28. Jan. 1855 stattgehabten Gedächtnissfeier am jüd.-theol. Seminar in Breslau. Von Demselben 45
Ueber die gegenwärtige Stellung der Parteien im Judenthume. Von Landrabbiner S. Meyer 81
Rabbi Meïr. Eine biograph. Skizze von Dr. M. Joël. 88. 125
Die Juden in den Oasengebieten der Sahara von Tuggurt und Suf von M. Schwarzauer. 132
Zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche. Vom Herausgeber 161. 205. 241. 410. 447
Zur Charakteristik neuerer Reisebeschreibungen. Von Dems. 250

Seite.
R. Jochanan ben Napcha. Von Dr. M. Löwenmayer. 285. 321
Antonio Joseph. Nach dem Asmonaean von Lara. Von Dr. M. Wiener 328
Syrien und die Beduinen unter der türkischen Herrschaft 365
Rede am Geburtsfeste Sr. Maj. des Königs Friedr. Wilhelm IV. 401
Chanukka 1855 435
Zur Geschichte der Juden in Holland 440

Jahrgang V.

Dies- und jenseits des Meeres. Vom Herausgeber . . . 1
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau 17
Eine Proselytenfamilie aus dem vorigen Jahrhundert. Von Dr. Lewysohn 37
Das Alterthum über Judenthum und Juden. Vom Herausgeber 81
Geschichte der Juden in Holland. 125. 162
Das neue Hospital zu Jerusalem 161
Scenen aus dem J. 1096. Von Dr. Lewysohn 167
Salomon Molcho und David Rëubeni. Von Dr. Grätz 205. 241
Die jüd. Gelehrsamkeit und Literatur in den Niederlanden 285
Medicinisches Gutachten über eine jüdische Ritualie. Vom Herausgeber 299
Die hebr. Inschrift in der Kirche San Benito. Von Dr. Grätz 321
Rabbi Simon ben Jochai. Von Dr. Joël 365. 401
Phönizische Alterthümer. Vom Herausgeber 447

Jahrgang VI.

Was uns noth thut. Vom Herausgeber 5
Das jüdisch-theologische Seminar in Breslau 18
Simon der Gerechte und seine Zeit. Von Dr. H. Grätz . 45
Die hervorragendsten Vertreter der Akiba'schen Schule. Von Dr. M. Joël. 81. 125
Bunser und die Mischnalehrer. Von Dr. B. Beer 161
Ueber den Opfercultus nach biblisch-talmudischer Auffassung. Von Rabbiner S. Brann 167. 251
Zur Geschichte der Juden in Danzig . . 205. 241. 321. 401
Die Niederlande und das holländische Leben 285
Don Pedro und sein Schatzmeister Samuel Lewi. Ein historischer Versuch von Dr. M. Kayserling 365
Zur Geschichte der Synagogengemeinde in Königsberg. Von Professor Dr. Jos. L. Saalschütz 437

Jahrgang VII.

Seite.

Licht und Schatten. Vom Herausgeber 3
Das jüdisch-theologische Seminar in Breslau 19
Zur Geschichte der Juden in Worms. Von Dr. L. Levysohn 37. 361
Ueber den Geist des Commentars des Rabbi Moses ben Nachman zum Pentateuch. Von J. Perles . . . 81. 117
Zur Geschichte der Synagogengemeinde in Königsberg. Von Prof. J. L. Saalschütz 163. 203. 397
Die Geschichte der Juden im Trier'schen. Von Dr. E. Hecht 179
Aristeas. Ein Beitrag zur Culturgeschichte der Juden Alexandriens unter den Ptolemäern. Vom Herausgeber 237. 282
Schemaja und Abtalion. Von Dr. W. Landau 317
Zur Geschichte der Juden in Triest, Görz und Gradiska. Von G. Wolf 368
Zur Geschichte der Juden in Hamburg. Von Dr. M. Kayserling 408
Die portugiesischen Entdeckungen und Eroberungen in Beziehung zu den Juden. Von Demselben 433

Jahrgang VIII.

Erkennen und Vertrauen. Vom Herausgeber 3
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau 17
Zur Geschichte der Juden in Mecklenburg. Von Dr. E. Hecht 45
Zur Geschichte der Synagogengemeinde in Königsberg. Von Prof. Dr. J. L. Saalschütz 81
Ueber das die Schätzung religionsphilosophischer Systeme beeinträchtigende Vorurtheil, dass die wahre Philosophie voraussetzungslos ist. Von Dr. M. Joël 125
Zur Geschichte der jüd. Aerzte. Von Dr. M. Kayserling 161. 330
Die Juden in Surinam. Von demselben 205
Alexandrinische Messiashoffnungen (die Sybillinen) Vom Herausgeber 241. 285. 321. 359
Jesuiten und Judenkinder. Von Dr. M. Güdemann . . . 365
Die Anfänge der neuhebräischen Poesie. Von Dr. H. Grätz 401
Jahresbericht der Asiatischen Gesellschaft zu Paris. Von J. Mohl 437

Jahrgang IX.

Der Kampf. Vom Herausgeber 3
Das jüdisch-theologische Seminar in Breslau 13

Schillers Sendung Moses. Von Saalschütz 45
Die Juden in Dortmund. Von Dr. M. Kayserling 81
Zur Geschichte der jüdischen Aerzte. Von demselben . . 92
Juden und Judenthum nach römischer Anschauung. Vom Herausgeber 125
Ueber Princip und Gebiet der Präsumptionen nach talmudischer Lehre. Von J. Freudenthal 161
Etwas über den Einfluss der jüd. Philosophie auf die christliche Scholastik. Von Dr. M. Joël 205
Eleasar und Alyaro. Von Dr. M. Kayserling 241
Die Juden in Oppenheim. Von Demselben 285
Mosaisches Recht u. Hindurecht. Vom Herausg. 321. 365. 406. 445
Antonio José da Silva. Von Dr. M. Kayserling 331
Der Kosmopolitismus der jüdischen Race 401

Jahrgang X.

Der Rückblick. Vom Herausgeber 1
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau 60
Die höchsten Gewalten im biblischen Staate. Von Prof. Dr. Saalschütz. 81
Geschichte der Juden in der Residenzstadt Hannover. Von Dr. M. Wiener 121. 161. 241. 281
Zur Geschichte der Juden in Worms und des deutschen Städtewesens. Von G. Wolf. . . . 321. 361. 410. 453
Zur Geschichte der Juden in Marokko aus alter und neuerer Zeit. Von Dr. M. Kayserling 401
Gegenwärtiges Verhältniss der Israeliten in der Pfalz in Beziehung auf Cultus und Unterricht. Von Dr. Em. Hecht 441

Jahrgang XI.

Schlaglichter. Vom Herausgeber. 3
Dr. Bernhard Beer. Ein Lebens- und Zeitbild. Von Demselben . . . 41. 81. 121. 174. 245. 285. 325. 365. 405
Entlassung dreier zu Rabbinen herangebildeter Hörer des jüdisch-theolog. Seminars zu Breslau. Von Demselben 161
Nachtrag zur Geschichte der Synagogengemeinde in Königsberg. Von Prof. Dr. Saalschütz 209
Die Philosophie der Juden. Von E. Saisset 445

Jahrgang XII.

Seite.

Beglückungstheorien. Vom Herausgeber 3
Ueber Thierquälerei nach den Grundsätzen des Judenthums. Von Dr. W. Landau 41
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau 55
Jüdische Dramen der Gegenwart. Von A. B. . . . 81. 121
Geschichte der Juden in der Stadt und Diöcese Speyer. Von Dr. M. Wiener 161. 255. 297. 417. 454
Rabbiner Samson Wolf Rosenfeld. Von Dr. J Klein . . 201
Dr. Gabriel Riesser. Vom Herausgeber 215
Der Prophet Elia in der Legende. Von S. K. . . . 241. 281
Zur Geschichte der Juden Amerika's. Vom Herausg. 321. 361
Die Karäer in Galizien betreffend. Von Dr. M. Wiener . 329
Zur Geschichte der Juden in der Schweiz. Von Dr. M. Kayserling 405. 441

Jahrgang XIII.

Alte und neue Zeit. Vom Herausgeber 3
Die Belagerung Hamburgs (1813—1814) in ihren Beziehungen zu den Israeliten. Von Dr. M. Kayserling 41
Geschichte der Juden in der Schweiz. Von demselben . 46
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau 51
Liepmann Cohen und seine Söhne, Kammeragenten zu Hannover. Von Dr. M. Wiener 161
Zur Geschichte der jüdischen Aerzte in Oesterreich. Von G. Wolf 194
Geschichte der Juden in Posen. Von Dr. J. Perles . 281. 321. 361. 411. 449

Jahrgang XIV.

Religion und Humanität. Vom Herausgeber 3
Geschichte der Juden in der Schweiz. Von Dr. M. Kayserling 41
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau 59
Geschichte der Juden in Posen. Von Dr. J. Perles 81. 121. 165. 205. 256
Zur Geschichte der Juden in Magdeburg. Von Dr. M. Güdemann 241. 281. 321. 361

Seite.

Rückblick auf Zustände und Ereignisse der Juden in Frankreich, Italien, dem Orient und der Nordküste Afrika's während der letztvergangenen Decennien. Nach Mittheilungen des Herrn Albert Cohn 401. 441

Jahrgang XV.

Die religiöse Duldung nach der europäischen Völkertafel. Vom Herausgeber 3. 41
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. 52
Zur Geschichte d. Juden in Barcelona. Von Dr. Kayserling 81
Rückblick auf Zustände und Ereignisse der Juden in Frankreich, Italien u. s. w. Nach Mittheilungen des Herrn Albert Cohn 201. 241. 281. 321. 361. 401
Der Einfluss des Judenthums auf die Entstehung und Ausbildung des Islam nach den neuesten Forschungen von Sprenger und Nöldecke. Von G. 441

Jahrgang XVI.

Thaten sprechen. Vom Herausgeber 1
Ein Blick auf d. Juden in Galizien. Von Dr. J. Horowitz 41. 81. 125
Das jüdisch-theologische Seminar. 54
Ein vergessener Zeitgenosse Mendelssohn's Von Dr. M. Kayserling 161
Nationalitäten. Vom Herausgeber 168
Zur Lage der Juden in Galizien. Von G. Wolf. 201
Der Balthasar Isaac Orobio de Castro. Von G. 221
Zur Ethik des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philo. Vom Herausgeber 241. 281
Authentische Aktenstücke über die gegenwärtige Lage der Juden in Serbien 361. 401. 441
Gedächtnissrede J. Mohl's auf S. Munk 453

Jahrgang XVII.

Aphorismen. Vom Herausgeber 3
Emanuel Osmund und Jean Paul. Von Dr. Kayserling . . 41
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau 59
Mendelssohn-Skizzen. Von Dr. Kayserling 81
Ueber die Abschaffung der Todesstrafe vom mosaisch-talmudischen Standpunkt. Von Dr. Vogelstein 87

Seite.
Die Alliance Universelle Israélite und die Juden Rumäniens. Vom Herausgeber 121
Voltaire und die Juden. Von Dr. Grätz 161. 201
R. Abraham b. Jsaak, Ab-bet-din aus Narbonne. Ein literarhistorischer Versuch. Von Dr. H. Gross 241. 281
Drei Controversisten. Von Dr. M. Kayserling 321
Die Alliance Israélite Universelle 361. 401
Eine alexandrinische Liebesgeschichte. Vom Herausgeber 440

Wissenschaftliche Aufsätze.

Jahrgang I.

Skizzen zu einer Einleitung in den Talmud. Vom Herausg. 36. 70
Jüdisch-geschichtl. Studien. Von Dr. H. Grätz 112. 156. 192. 307
Ueber den Geist des Jeruschalmi (Pseudo-Jonathan.) Von S. Bär 235
Exegetische Bemerkungen zu Jerem. 49. 3. Von S. Cassel 269
Einiges zur Forschung über den Oniastempel. Vom Herausg. 273
Bemerkungen über das gegenseitige Verhältniss der Beraita des Samuel und des Pirke de R. Elieser. Von S. Sachs 277
Einiges zur Schöpfungstheorie der Talmudisten. Von Dr. Gugenheimer 477
Die talmud. Chronologie und Topographie. Von Dr. H. Grätz 509
Zur Texteskritik des Talmud. Vom Herausgeber 553
Die vier ins Paradies eingedrungenen Mischnalehrer. Von Dr. Kämpf 555
Die Söhne Bethera. Von Dr. Fürst 559
Ueber das Anchialum des Martial. Vom Herausgeber . . 562
Die absetzbaren Hohepriester während des zweiten Tempels. Von Dr. H. Grätz 585

Jahrgang II.

Die Essäer nach talmudischen Quellen. Vom Herausg. 30. 61
Die talmudische Topographie. Von Dr. H. Grätz 106. 145. 190
Genealogisches und Chronologisches bezüglich der Patriarchen a. d. Hillel'schen Hause. Von Dr. J. Kämpf 201. 231
Die verschiedenen Ausgaben des Tischbi von Elias Levita. Von Dr. Wiener 278

Seite.

Die Lissaboner Ausgabe des Pentateuch-Commentars von Nachmani. Von Dr. Wiener 280
Das Neuhebräische, in Beziehung zu dem Neugriechischen. Von Dr. Wiener 317
Zur Kritik der Mischna Edujot 1. 3. 4. 5. und 6. Von M. Schwarzauer 320
Sprachliche Bemerkungen zu dem Erech Millin von Rapoport. Von Dr. J. Klein 325
Geist der palästinensischen und babylonischen Hagada (Mechilta). Vom Herausgeber 388
Zur Geschichte des hebräischen Elementarunterrichtes. — Targum Rabbati und Midrasch Rabbati zu Esther. — Zur Geschichte der Juden in Spanien. — Ein Culturgemälde a. d. Anfang des 18. Jahrh. Von Ad. Jellinek 429
Fälschungen im Texte der LXX. von christlicher Hand zu dogmatischen Zwecken. Von Dr. H. Grätz 432

Jahrgang III.

Genealogisches und Chronologisches. Von Dr. J. Kämpf 39. 98
Studien und Kritiken. Von Dr. Carmoly 59
Geist der palästinens. und babylon. Hagada (Mechilta). Vom Herausgeber 149. 191. 387. 453
Chronologische Ansetzung der Schriftgelehrten von Antigonus aus Socho bis auf R. Akiba. Von L. Herzfeld 221. 273
Der Raschi-Commentar zu Moëd-Katan. Von J. Reifmann 229
Quellen des Aruch. Von demselben 232
Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern. Von Dr. H. Grätz 311. 352. 381. 428
Ueber den Verfasser des polemischen Werkes ס' הכלימה. Von M. Sänger 320
Die Namen der pers. und babyl. Feste im Talmud. Von D. Oppenheim 347
Zusätze und Berichtigungen zu Rappoports Erech Millin. Von Dr. M. Wiener 418. 461

Jahrgang IV.

Das Paraphrastische der arabischen Uebersetzung des R. Saadia Gaon. Vom Consist.-Oberrabb. L. Bodenheimer 23
Zur jüd. Sagengeschichte. Von Dr. B. Beer 59

Seite.
Griechische Elemente u. d. Aeonenlehre im Talmud. Von D. L. 66
Ueber einige seltene Schriften in der Bibliothek des Hrn. Dr. Carmoly. Von R. K. 104
Wann war die Eroberung Jerusalems durch Pompejus und wann die durch Herodes? Von Dr. L. Herzfeld . . . 109
Erläuterung der auf einigen mathem. Sätzen beruhenden Mischna Kilaim 5, 5. Von Dr. B. Zuckermann . . . 146
Hagadische Elemente bei d. Kirchenvätern. Von Dr. H. Grätz 186
Ein Erklärungsversuch des 68. Psalms. Von Dr. W. Feilchenfeld 193. 224
Die Präsidentur im Synedrium. Von Dr. J. Levy 266. 301. 339
Verschiedene Theorie über das Wesen der Seele bei einigen arabisch-jüdischen Religionsphilosophen. Von A. Schmiedl 387. 416
Versuch einer Erläuterung mehrerer dunklen Stellen im Buche Daniel mit besonderer Beziehung auf das 11. Kapitel. Von L. Skreinka. 454

Jahrgang V.

Ein historisches Datum aus dem Buche Sohar. Von Dr. Zuckermann 27
Geisteslese aus der Schrift Bet-Jehuda. Von R. Kirchheim 29
Die philosophische Bedeutung der Vierzahl. Von A. Schmiedl 55
Zur Geschichte des Backochba. Von Dr. Herzfeld . . . 101
Proben aus einer Zoologie d. Talmuds. Von Dr. Lewysohn 111
Akabja ben Mahalallel. Von Dr. Kämpf. 146
Beitrag zur Chronologie. Von Dr. Zuckermann. 182
Ueber die Lage von Petra. Von Dr. Herzfeld 186
Der Commentar des R. Jos. Kara zu Job. 223. 268. 342. 471
Das Buch der Jubiläen. Vom Herausgeber 311. 380
Ueber d. Alter des Hillel'schen Kalenders. Von D. Oppenheim 412
Eine Gelehrtenfamilie aus dem 11. und 12. Jahrhundert. Von Dr. Lewysohn 419

Jahrgang VI.

Die grosse Versammlung (Keneset ha-gedola), ihre Geschichtlichkeit, Zahl, Bedeutung u. Leistung. Von Dr. H. Grätz 31. 61
Der Commentar des R. Jos. Kara zu Job 71. 182. 270. 350. 463

Seite.
Ueber den Geist der Uebersetzung des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch und die Abfassung des in den Editionen dieser Uebersetzung beigedruckten Targum Jeruschalmi. Von H. Seligsohn und J. Traub 97. 138
Ueber das Alter des Hillel'schen Kalenders. Von Rabb. D. Oppenheim 264. 307
Zur Chronologie d. gaonäischen Epoche. Von Dr. H. Grätz 336. 381
Einige kritische Bemerkungen zu den angeblichen תרי"ג מצות des Saadja Gaon. Von L. Dukes 345
Eldad und Medad im Pseudojonathan. Von Dr. B. Beer . 346
Ibn Gebirols (Avicebron's) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Von Dr. M. Joël 386. 420
Einiges über Münchener hebräische Handschriften. Von Dr. B. Beer 454
Jüdisch-spanische Gedichte. Von Dr. M. Kayserling. . . 459

Jahrgang VII.

Ibn Gebirol's (Avicebron's) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Von Dr. M. Joël 59
Das Zusammenwirken Esra's und Nehemia's. Von Dr. M. Jastrow 72
Zum Leitartikel: Ueber den Geist des Commentars des R. Moses ben Nachman u. s. w. 113. 145
Thomas de Pinedo. Von Dr. M. Kayserling 191
Autorschaft, Abfassungszeit und Composition der Helachot Gedolot. Von Dr. Grätz 217
Der Commentar des R. Joseph Kara zu Job. 255. 345
Ein exegetischer Versuch über Sprüche Sal. Cap 30 und Cap. 31, V. 1—9. Vom Rabbiner Dr. W. Feilchenfeld in Düsseldorf 301. 329. 375
Einiges über die hebräischen und aramäischen Benennungen für „Schule", Schüler" und „Lehrer". Von Dr. L. Levysohn in Worms 384
Zum Tractat Abot. Vom Herausgeber 419
Einiges über d. Farbenlehre des Talmud. Von Dr. L. Levysohn 447
Jekutiel und Joseph Ibn-Migasch. Von Dr. H. Grätz . . 453

Seite.

Jahrgang VIII.

Ein weiterer Beitrag zur Auffassung des Mekor Chajim von Gebirol. Von Dr. M. Joël 24
Die mystische Literatur in der gaonäischen Epoche. Von Dr. Grätz. 67. 103. 140
Jehuda Alcharisi als Kritiker. Von Leopold Dukes . 213. 266
Der philosophische Gottesbegriff in der arabisch-jüdischen Quellen. Von Dr. A Schmiedl 399. 419
Ueber die Helachot Gedolot. Von J. J. Halberstamm . . 379
Analekten. Zur Literatur der spanisch-portugies. Juden 386

Jahrgang IX.

Die Anfänge der neuhebräischen Poesie. Von Dr. Grätz 19. 57
Analekten: Zur Literatur der spanisch-portug. Juden 29. 69. 313
Collectaneen. Von Dr. A. Schmiedl 98. 305
Nachträge über R. Moses ben Nachman. Von Dr. J. Perles 175
Geographische Skizzen. Von Rabb D. Oppenheim 195. 226. 426
Miscellaneen. Von Professor Dr. J. Kämpf 217
Notizen zu R. Levi ben Gerson. Von Dr. M. Joël. . . . 223
Ueber Prinzip und Gebiet der Präsumptionen nach talmudischer Lehre. Von J. Freudenthal 230. 251. 298
Die jüd. Hochzeit in nachbiblischer Zeit. Von Dr. J. Perles 339
Zum Mischnacommentar des Maimonides. Vom Herausgeb. 381
Ein Commentar des Jeruschalmi. Von B. Zomber. . . . 421
Bericht über die Arbeiten des Verwaltungsrathes der asiat. Gesellschaft während d. Jahres 1859 – 1860. Von J. Mohl 454

Jahrgang X.

Zur hebr. Sprachkunde und Bibelexegese. Von Dr. Grätz 20
Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph. Von Dr. M. Joël 41 93. 137. 297. 333
Erklärung des 34. Cap. im Jecheskeel. Von Dr. M. Jastrow 111
Ansichten altgriechischer Weisen im Talmud. Von Dr. Beer 145
Randbemerkungen zu Pinsker's Likute Kadmoniot Von Dr. A Schmiedl 176
Beiträge zu einer Einleitung in den Talmud. Vom Herausgeber 186. 206. 258

Seite.

Ueber den Verfasser des Nischmath und das Alter d. Piutim Von J. Oppenheim 212
Abgaben, welche die Juden in Burgau zu bezahlen hatten. Von G. Wolf 224
Die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judenthume. Von Dr. J. Perles 345. 376
Bericht, verlesen bei der jährlichen Sitzung der Société Asiatique den 29. Juni 1861. Von Julius Mohl 463

Jahrgang XI.

Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph. Von Dr. M. Joël 20. 65. 101
Ueber die Bedeutung des Wortes שבת im Pentateuch. Von Prof. Dr. Kämpf 144
Ueber den Aberglauben in der arabisch-jüdischen Schule. Von Dr. A. Schmiedl 193
Die Haftara. Von Dr. Adler 222
Eine neue Erklärung des dritten der zehn Gebote. Von Dr. J. Klein 266
Commentar des Salomon Parchon zu Jesaia 344. 391. 430. 471

Jahrgang XII.

Ueber einige geschichtliche Beziehungen des philonischen Systems. Von Dr. Joël 19
Commentar des Salomon Parchon zu Jesaia 61. 108. 149. 269
Aus d. Sefer Hasichronot von Elias Levita. Von Dr. Frensdorff 96
Was hat den Aristotelismus in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters so populär gemacht? Von Dr. A. Schmiedl 130
Aus der Naturphilosophie der jüd. Araber. Von demselb. 336
Horae semiticae. Dogmatisches. Von Prof. Dr. Kämpf 143 377
Lösung einer Gleichung mit zwei Unbekannten (Diophantische Gleichung) im Talmud Erubin 57b—57a. Von Dr. Zuckermann 467

Jahrgang XIII.

Mose Almosinno. Von Dr. Grätz 23. 57
Die Neugestaltung des Rabbinenwesens und deren Einfluss auf die talmudische Wissenschaft im Mittelalter. Von Dr. Güdemann 68. 97. 384. 421

Seite.

Rabbi Simon b. Gamaliel II. nach seinen Lebensverhältnissen und seiner geistigen Wirksamkeit. Von Th. Bloch 81. 121
Ueber den Ursprung der Moldot und Tekufot im jüdischen Kalender. Von Ch. J. Slonimski 133
Zur Dogmatik des Judenthums. Von Dr. Oppenheim . . 144
Ueber die Begriffe von Substanz und Accidens in der Philosophie des jüdischen Mittelalters Von Dr. Schmiedl 184
Historischer Ueberblick über die mannigfachen Codificationen des Halachastoffes. Von Dr. Buchholz 201. 241
Eine wiederaufgefundene Handschrift 217
Midrasch des R. Schemajah Schoschanni z. Absch. תרומה 224. 259
Scholien und Emendationen zum Texte des Talmud. Von Dr. Lebrecht 264
Die talmudischen Maasse. Von Dr. Zuckermann 295. 334. 373
Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden. Von D. Oppenheim 231. 462
Ueber einige wesentliche Religionsbegriffe. Von J. Wahrmann 467

Jahrgang XIV.

Beiträge zur hebräischen Sprachforschung und biblischen Exegese. Von Dr. J. J. Unger 16. 66. 94
Das Buch Jesus Sirach. Von Dr. J. Horowitz . 101. 136. 178
Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Von Dr. M. Rahmer 216. 460
Zur Geschichte der allegorischen Schriftauslegung. Von Dr. Schmiedl 296. 335
Der Codex von Raschi's und Raschbam's Pentateuchcommentarien aus der Breslauer Seminarbibliothek. Von Dr. Max Landsberg 370. 416

Jahrgang XV.

Beiträge zur samaritanischen Pentateuchübersetzung und Lexicographie. Von Dr. S. Kohn 15. 58. 109. 217. 239. 268
Aphorismen über die biblischen Offenbarungswunder. Von Dr H. Hirschfeld 96. 135
Beiträge zur Alexandersage. Von Dr. H. Vogelstein . 121. 161

Seite.
Zu dem chaldäischen Wörterbuche von Dr. J. Levy. Von Dr. Perles 148
Die Psalmen 120–135 nach ihrem Inhalte und ihren histor. Beziehungen beleuchtet. Von Dr. W. Feilchenfeld 178. 261
Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden. Von Rabbiner Dr. Oppenheim . . . 254. 376
In welcher Religion ist das von einer Jüdin mit einem Christen ausserehelich erzeugte Kind zu erziehen? und darf ein jüdischer Vater sein ausserehel iches mit einer Christin erzeugtes Kind legitimiren? (Ein Rechtsgutachten.) Von Dr. C. Hilse 408
Beiträge zur hebr. Sprachforschung u. biblischen Exegese. Von Dr Unger 455

Jahrgang XVI.

Die jüd. Religionsphilosophie über die Antropomorphismen der Bibel. Eine religionsphilosophische Studie. Von Rabb. Dr. Schmiedl 15. 61. 100
Ueber das „Schächten" vom physiologischen Standpunkte. Von Dir. Prof. Dr. Gerlach 93
Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Von Dr. M. Rahmer 103
Der Aufstand in Palästina zur Zeit des Gallus. Vom Herausg. 143
Urkunde zur Geschichte der jüdischen Provinzialsynoden (ג' או ד' ארצות) in Polen. Mitgetheilt von Dr. J. Perles 108. 152. 222. 304. 343
Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Exegese und Lexicographie. Von Dr. S. Kohn 174. 216. 252
Bemerkungen zu J. Levy's chald. Wörterbuche über die Targumim. Heft III—VI. Von Dr. J. Perles (Fortsetz.). 297
Beiträge zur Geographie des Talmud. Von Dr. J. Joël, Rabb. in Lauenburg (Pommern). 330. 375
Einige handschriftliche Briefe von Jonathan Eibenschütz 421. 460

Jahrgang XVII.

Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältniss zur jüdischen Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Von Dr. D. Gerson 15. 64. 98. 141

Seite.
Zur Geschichte der Juden in Posen. Von Dr. Berliner. . 174
Erklärung zweier der Mischnajot Edict. I, 5 u. 6. Von Dr. B. 178
David Cohen de Lara's rabbinisches Lexicon Kheter Khehunnah. Ein Beitrag zur Geschichte der rabbinischen Lexicographie Von Dr. J. Perles 224. 255
Zur talmudischen Geographie. Von D. Oppenheim . . . 264
Wiederherstellung einer seit 800 Jahren im Aruch gefälschten Stelle. Von F. Lt. 295
Eine Paraphrase des Erasmus von Rotterdam. Von Dr. Freudenthal. 307
Notizen zur Geographie Palästina's. Von Dr. N. Brüll 336. 373
Zur talmudischen Geographie. Von Rabb. Dr. Oppenheim 379
Die hebräischen Traditionen in den Commentarien des Hieronymus. Von Dr. M. Rahmer 419
Ueber die Authentie des Commentars Nachmani's des Buches Job. Vom Herausgeber 449

Notizen und Analekten.

Jahrgang II.

Zu Onkelos Deuteron. 23, 4. S. 40. — Ueber den Verfasser des כתר שם טוב S. 78. — Bemerkung zur Biographie R. Samuel Hanagid's das. — Namensverstösse im Talmud S. 79. — Nachträge zu der alten und mittlern Geschichte der Juden in Holland (aus dem Mscr. des Sommerhausen) S. 157. – Bemerkungen zu dem Aufs. Simon ben Schetach S. 207. – Erklärung einer Stelle des R. S. b. Aderet (Sabbat 105a) S. 247. — Bemerkungen zur Geschichte der Niederlassungen der Juden in Holland S. 247. — Verschiedene Lesearten der Mischna des jerus. und bab. Talm. S. 328. — Miscellen von M. Schwarzauer S. 367, 407, 448, 479. — Neueste Skizzen aus Frankreich S. 447, 478. — Bemerkung zu dem Werke Die Insel Sardinien von Neigebauer S. 476. — Erwiderung von Dr. B. Beer S. 477. — Die Berenicische Inschrift S. 478. — Das Jonasfest in Mosul S. 480.

Jahrgang III.

Die Juden in Iemen S. 42. — Bemerkung zu Schir haschirim rabba S. 73. — Neueste Skizzen aus Frankreich und Italien S. 74. – Ueber die Verhältnisse der Juden in Damaskus S. 75.

— Des assyrischen Reiches ältere Periode S. 76. — Der Talmud und die neuesten Geographen S. 77. — Die alten Gewichte Assyriens und Babyloniens S. 78. — Etudes sur les pères de l'Église par J. C. Charpentier S. 79. Einige auf jüd. Wissenschaft Bezug nehmende Notizen S. 118. — Aus einer Reisebeschreibung von de Saulcy S. 119. — Nachtrag zu dem Art. die Fälschung in dem Texte der LXX. (Jahrg. II. 432ff.) S. 121. — Zur alten Geographie Babyloniens S. 123. — Der Name Josephs S. 124. — Petition der Israeliten in der Türkei an Se. Maj. d. König Napoleon III. S. 164. — Stiftungsfeier der jüd. Freischule in London S. 166. — Zu dem Aufs. Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabb. S. 203. — Ueber einen antiquarischen Fund zu Cöln. S. 280. — Zur Mischna-Exegese S. 281. — Der Ninivehhof im Krystallpalast von Sydenham S. 433. — Bemerk. z. d. Aufs Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern S. 469.

Jahrgang IV.

Neuere Forschungen und Entdeckungen in Assyrien. S. 41. — Die Beni-Isrel in Bombay. S. 42. — Skizzen aus Italien. S. 43. — Die Etymologie des Stadtnamens Borsippa S. 79. — Zur Geschichte der Lit. des Mittelalters. S. 122. — Auszug aus Récherches sur la numismatique judaïque von de Saulcy. S. 156. — Nekrolog auf David G. Fischel. S. 159. — Ueber die Aussprache und Bedeutung des Namens פרופייט S. 197. — Bemerkungen über den Ursprung der Opfer S. 281. — Notizen über die Reise des Sir M. Montefiore nach Paläst. S. 315. — Ueber die Knechtung der Isr. nach eg. Monumenten S. 316. — Rawlingson's Bericht über die von ihm entdeckten Alterthümer. S. 318. — Alte Epiloge S. 358. — Eine merkwürdige Stelle im Kol-bo S. 399. — Nekrolog auf Hirsch Chajot S. 466. — Nekrolog auf Isaak Reggio S. 467.

Jahrgang V.

Samuel Schlettstadt S 74. — Neue Art von Bekehrungsversuchen. S. 76. — Entgegnung S. 77. — Isr. Frauen-Wohlthätigkeitsgesellschaft in S. Francisco. S. 78. — Promotion eines Alumnen am Coll. Rabb. zu Padua. S. 79. — Ein zu Constantinopel gegen die Juden gerichteter Auflauf S. 119. — Zur Erläuterung des histor. Datums im Buche Sohar S. 158. — Vom jüd.-

theol. Seminar in Breslau S. 198. — Noch ein Wort zur Soharstelle Absch. Balak S. 235. — Ueber שמן קיק S. 240. — Ueber eine corrumpirte Stelle im Texte der LXX. S. 282. — Erklärung S. 319. — Die Baumwollenhöhle in Jerusal. S. 437. — Nachtrag zu dem Aufs. Ueber die Bedeutung der Vierzahl von Dr. Schmiedl S. 439. — Erklärung der Fremdwörter in den vier Schulchan Aruch S. 441. 477.

Jahrgang VI.

Ueber die Steingruben zu Jerus. S. 41. — Hammer-Purgstall's Beerdigung, Gedicht von Ludw. Aug. Frankl S. 120. — Bemerkung zu dem Aufs. die Diaspora etc. vom Herausg. S. 123. — Kritische Bemerkung zu עדיות פ"ב מ"ג S. 202. — Ueber das Wort גיסטרא S. 239. — Ueber die chaldäischen Längenmasse S. 319. — Ueber ein Manuscript des jerusal. Talm. zu Leyden S. 398.

Jahrgang VII.

Zur Erklärung der Mischna Erubin 2, 5 S. 34. — Ueber das Todesjahr Samuel Lewi's S. 36. — Notizen zum Leitart. über den Geist des Com. des R. Moses ben Nachman S. 113. — Ueber die Benennung Essäer S. 270 und 272. — Geographische Notizen von Dr. Tobler S. 273. — Moses Mendelssohn S. 279. — Zur Berichtigung einer Aruchstelle S. 359. — Zur Gesch. der jüd. Aerzte (Jac. de Castro Sarmento) S. 393. — Notiz zu S. 359ff. S. 432. Juden in China S. 462. — Trauergedicht des R. Jekutiel auf Ibn Migasch S. 466. — Nachtrag zu dem Exeg. Vers. über Spr Sal. Cap. 30 etc. S. 467. — Zu § 191 des ס' החסידים S. 468.

Jahrgang VIII.

Prof. Dr. J. B. Roths Reisen in Paläst. S. 32. 78. — Die naturhist. Hymnen des Isak b. Gioth S 118. — Das Wort פזמון S. 121. — Das Wort דרמוש S. 122. — Literarische Miscellen S. 123 — Empfehlungsschreiben A. v. Humboldt's an Benjamin II. S. 199. — Zum Traktat Abot S. 200. — Der Eid der Aerzte in dem ס' רפואות des אסף היהודי S. 201. — Ein Gleichniss S. 203. — Zur Geschichte der Betrunkenheit S. 204. — Urtheil und Massstab S. 232. — Der Greis mit dem Stabe S. 238. — לעז גרמטקי S. 239. — Ueber חנסנם S. 319 — Anhang zu S. 321ff., 359. —

Ueber die Punktirung der Mischnajot S. 399. — Zu der Hodegetik in der Mischna vom Herausg. S. 399. — Plan zu einer allgemeinen Armenversorgungsanstalt aus dem Jahre 1786 S. 433. — Notiz zu Vullers lex. pers. lat. I. 251 S. 435. — Statistische Notiz über die Bevölkerung Italiens S. 476.

Jahrgang IX.

Brief Bossuet's an Leibnitz S. 80. — Die Sekten der Samaritaner S. 120. — Aus Wien S. 202. — Nekrolog S. 239. — Hrn. A. Cohn's Reise nach Marokko S. 281. — Separat-Votum von H. Prof. Dahlmann über Zulassung der Juden zum Lehramt S. 319. — Drei Urkunden aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts S. 362. — Aus Modena S. 396. — Aus Paris S. 397. — Analekten zur Literatur des span.-portug. Juden (Moses Raphael de Aquila) S. 397. — Zur Geschichte der Juden in Polen S. 443. — Zur Geschichte der jüdischen Aerzte S. 478.

Jahrgang X.

Zur Geschichte der jüd. Aerzte (Ezechiel de Castro) S. 38. — Zum Verständniss von Midraschstellen S. 75. — Zu Onkelos S. 77. — Ueber פורנא *φέρνη*. פרנסה S. 118. — Eine scheinbar babyl. Beraita. Eine saburäische Beraita S. 120. — Die Männer der grossen Versammlung S. 155. — Der Parallelismus in der biblischen Poesie S. 157. — Wie wird die Mathematik bei den jüd. Arabern genannt? S. 158. — Erklärung vom Herausg. S. 159. — Der Judeneid vor den preussischen Kammern (aus der Breslauer Zeitung) vom Herausgeber S. 196. — Der reiche Michael S. 239. — Duell eines Juden. Der Würfelzoll der Juden. Herzog Friedrich v. Würtemberg. Theilnahme der Juden bei Krönungsfeierlichkeiten. Kleine Ursachen, grosse Wirkung. Ein eigenthümlicher Erwerbszweig. Ein jüdisches Gemeinde-Tanzhaus. Die erste Judenglocke S. 274—280. — Die Schuster gegen die Juden S. 317. — Nekrolog auf Dr. Bernhard Beer S. 318. — Studentenübermuth gegen die Juden. Judengroschen. Der Rattenpfennig S. 357-359. — Kinderraub S. 360, 399. — Zur Texteskritik der Mischna S. 431. — Zur Literatur der spanisch-portug. Juden (Salomon de Oliveyra) S. 432. — Die Abstammung Lelewel's S 436. — Anna Constanze von Cosel S. 438.

Jahrgang XI.

Ein pseudepigraphisches Sendschreiben, angeblich von Haï Gaon an Sam. Nagid S. 37. — Saisset über die Philosophie der Juden S. 204. — Die Redaktion der Mischna schriftlich S. 272. — Traditionelle Erklärung der Mischna und des Talmuds S. 274. — Authentischer Nachweis über den Gebrauch des Wortes נוי als Individuum S. 276. — Der älteste Gebrauch des Wortes בלעז S. 276. — Zu dem Raschi-Commentare S. 312. — Zur Geschichte der jüd. Aerzte (Diego Joseph) S. 350. — Randbemerkungen zu dem Raschi-Commentar S. 435. — קרמסים S. 438.

Jahrgang XII.

Zu dem Raschi-Commentar S. 31. — Zum Mischnatext S. 71. — Ein archäologischer Fund S. 72. — Die Juden in Waldeck-Pyrmont S. 111. — Ein jüdischer Schütze S. 111. — Auch eine Grabschrift S. 112. — Ueber die Meziza bei der Beschneidung S. 153. — E. Halévy S. 155. — Zur Judenfrage im Aargau S. 177. — Zur Geschichte der Juden im Mittelalter (1476ff.) S. 181. — Zur Geschichte der jüdischen Aerzte S. 182. — Auch eine Grabschrift S. 235. — Die Errichtung der hebräischen Druckerei in Thiengen (Schwaben) S. 273. — Der Gebrauch von Waffen bei den Juden im Mittelalter S. 277. — Zur Kritik des Mischnatextes S. 310. — Zur Literatur der spanisch-portug. Juden S. 312. — Die Emancipation der Juden in Holstein S. 347. — Nekrolog auf Salomon Cohen S. 403. — Schreiben der Juden in Malabar an die Juden in New-York S. 431. — Zur Geschichte der Brunnenvergiftungen S. 484.

Jahrgang XIII.

Ueber den Pajtan Jizchak ben Schemuel S. 37. — Zur Kritik des Mischnatextes S. 71. 395. — Erklärung einer Schriftstelle S. 72. — Chronologische Zusammenstellung der Baudenkmäler Jerusalems S. 150. — Zu einer Schriftstelle S. 272. — Die Juden in China S. 274. — Zur Literatur der span.-portug. Juden S. 317. — Zu Berachot I, 1 S. 397. — Aus einem Bericht über eine Reise von Jaffa nach Jerusalem S. 472. — Nekrologie S. 115, 272, 407.

Jahrgang XIV.

Zwei Briefe aus Maimonides Correspondenz S. 25, 68. — Ueber die hebräischen Inschriften der Synagogen zu Kefr-Bereim

in Galiläa (mit Inschriften-Tafel) S. 147. – Wichtiger antiquarischer Fund in Jerusalem S. 200. — Die Authentie des Buches Esther S. 263 — Wissenschaftl. Reise des Herzogs von Luynes nach Palästina S. 306. – Die Disputation des Bonastruc mit Frai Pablo in Barcelona S. 308. — Ein Mortarafall in Castilien S. 349. — Bigamie noch im XIV. Jahrh. S. 390 – Der Märtyrer Ansteet von Weissenstein S. 391. — Ueber das Wort אבטינה S. 392. — Der reiche Michel S. 425. — Lartets' Untersuchungen des todten Meeres S. 426. — Ueber einige Stellen des Bechai S. 471. — Nekrolog (Samuel David Luzzatto) S. 438.

Jahrgang XV.

Zur Geschichte der Bibelkritik in Frankreich S. 32. — Kritische Bemerkungen über einzelne schwierige Talmudstellen S. 69. Zur talmudischen Münzkunde S. 153. — Hebräische Krönungslieder S. 189. — Die Judenverjagung aus Prag i. J. 1744 S. 231. — Zur Bibliographie der Makkabäerbücher S. 232. — Die Massoretenschule zu Tiberias S. 273. — Eine neue Entdeckung zur Entzifferung der Hieroglyphen S. 295. — Zur Erläuterung einer auffallenden Uebersetzung der LXX. S. 394. — Einiges zur Erklärung der im jerusalemischen Talmud vorkommenden griechischen Wörter S. 394. — Die jüdischen Primaten des Theodosianischen Codex S. 474.

Jahrgang XVI.

Zur Charakteristik der talmudischen Rechtspflege S. 24. — Zur talmud. Lexicographie S. 154. — Gutachten über die Frage: Ob es mit den Grundsätzen der jüd. Religion unverträglich ist, dass ein Israelit am Sabbath als Geschworener fungire S. 191. — Das israelitische Seminar zu Paris S. 227. — Moses Mendelssohn über Belohnung S. 269. — Zur hebr.-span. Bibliographie S. 309. — Das Sendschreiben des Don Chasdai Crescas noch einmal S. 311. — Der reiche Michel und der reiche Moses S. 387. — Ein Irrthum des R. Moses Minz S. 389. — Der Aufruhr in der Judenstadt in Frankfurt a. M. am 22. Aug. 1612 S. 430. — Nekrolog auf Salomon Munk S. 120 und auf S. L. Rappoport S. 438.

Jahrgang XVII.

Einiges zum Text der Uebers. des Onkelos zum Pentateuch S. 33. — Curiosum S. 34. — War Raschi das Targum zu den